ANDREI PLEȘU: născut la 23 august 1948, în București. Absolvent al Facultății de Arte Plastice, secția de istoria și teoria artei. Doctoratul în istoria artei la Universitatea București, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană*. Lector universitar la Academia de Arte Plastice, București (cursuri de istorie și critică a artei moderne românești) (1980–1982). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea București (1991–1997). Fondator și director al săptămînalului de cultură *Dilema* (1993). Fondator și președinte al Fundației Noua Europă și Rectorul Colegiului Noua Europă (1994). Membru al *World Academy of Art and Science* (1997). Membru al *Académie Internationale de Philosophie de l'Art*, Geneva, Elveția (1999). Dr. phil. honoris causa al Universității *Albert-Ludwig* din Freiburg-im-Breisgau, Germania (2000) și al Universității *Humboldt* din Berlin, Germania (2001). *Commandeur des Arts et des Lettres*, Paris, Franța (1990). *New Europe Prize for Higher Education and Research* la Berlin, acordat de *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences*, Stanford, *Institute for Advanced Study*, Princeton, *National Humanities Center*, Research Triangle Park, North Carolina; *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* (NIAS), Wassenaar; *Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences* (SCASSS), Uppsala și *Wissenschaftskolleg zu Berlin* (1993). Premiul Academiei Brandenburgice de Științe din Berlin, Germania (1996). *Ordre national de la Légion d'Honneur* al Franței (în martie în gradul de *Commandeur* și în decembrie în gradul de *Grand Officier*) (1999) etc.

SCRIERI: *Călătorie în lumea formelor* (eseuri de istorie și teorie a artei), Meridiane, București, 1974; *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Univers, București, 1980; reeditare Humanitas, 1992, 2003; *Francesco Guardi*, Meridiane, București, 1981; *Ochiul și lucrurile* (eseuri), Meridiane, București, 1986; *Minima Moralia* (elemente pentru o etică a intervalului), Cartea Românească, București, 1988; reeditare Humanitas, 1994, 2002 (trad.: franceză, L'Herne, Paris, 1990; germană, Deuticke, 1992; suedeză, Dualis, Ludvika, 1995, maghiară, Tinivár, Cluj, 2000; împreună cu fragmente din *Limba păsărilor*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000; slovacă, Kalligram, Bratislava, 2001); *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, București, 1993 (trad. germană, Tertium, Stuttgart, 1999; maghiară, Koinónia, Budapesta, 2000); *Limba păsărilor*, Humanitas, București, 1994; *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, București, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2001 precum și numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

Andrei Pleșu

Despre îngeri



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Vigneta din colontitlu
HORIA BERNEA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLEȘU, ANDREI
Despre îngeri / Andrei Pleșu. – București: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0577-8

235.1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Sector 1 București–România,
Tel.: (401) 222 85 46, Fax (401) 222 36 32
www.humanitas.ro • www.librariilehumanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ, tel./fax: (021) 222 90 61

ISBN 973-50-0577-8

Prietenului meu Horia Bernea,
unul din cei foarte puțini
cu care puteam sta de vorbă despre îngeri

CUVÎNT ÎNAINTE

Proiectul unei cărți despre îngeri a apărut înainte de 1989, cînd accesul la o bibliografie consistentă era mai mult decît dificil, iar perspectiva unei publicări – improbabilă. Interesul pentru subiect se născuse pe două niveluri: mai întîi, mi se părea că în ciuda „farmecului" și a relevanței sale teologice, el nu se bucura, în mod suficient, de atenția dogmaticii contemporane; apoi, după ce, în *Minima moralia*, încercasem o „etică a intervalului", simțeam că îngerii sînt, în plan ontologic, reflexul firesc al spațiilor intermediare. Îmi puteam imagina deci o trilogie a intervalului, conținînd o primă parte de etică, o a doua de angelologie și o a treia privitoare la problematica parcursului spiritual, a „căii". Abia în 1992, ca oaspete, pentru șase luni, la Wissenschaftskolleg zu Berlin (unde a trebuit să produc o conferință despre îngeri[1]), am reușit să consult o sumedenie de lucrări esențiale, de care nu mă putusem apropia pînă atunci, dar am constatat că tema în sine rămăsese oarecum exotică. Între timp, lucrurile s-au schimbat. Îngerii au devenit un su-

[1] Am reprodus textul conferinței („Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității") în volumul de față (vezi Addenda, pp. 253–280), pentru a consemna, astfel, prima formulare articulată pe care am dat-o subiectului, acum 11 ani.



biect la modă. Peste tot în lume, se fac despre ei filme, se organizează expoziții și se scriu cărți. Cînd, în primăvara lui 2003, am putut profita din nou de formidabilele servicii ale bibliotecilor berlineze, m-am văzut confruntat cu o explozie bibliografică aproape descurajantă. Începusem să lucrez într-o atmosferă de izolare și perfectă „gratuitate", pentru ca, în final, să mă trezesc înconjurat de o uriașă hărnicie filologică, sau de vioaie discursuri mondene. Evident, o anumită imagerie dulceagă, de prost gust, precum și o abundență inflaționară de cărțulii „edificatoare", „trătățele" pioase (*Traktätchen* – le spunea Heinz Kühn încă din 1947), apăruseră pe piață de mult, dar niciodată cantitatea nu devenise atît de covîrșitoare. Mi-am făcut totuși iluzia că, deși în peisajul global al angelologiei cartea mea vine cam tîrziu și nu poate decît să se piardă în hărmălaia generală, în spațiul românesc ea n-ar fi lipsită de utilitate. Nu știu să fi apărut, în literatura noastră teologică, ceva semnificativ asupra subiectului în ultimele decenii. Cît despre teologumena laică, ea e, deocamdată, lipsită la noi de tradiții și, ca atare, cu toate că au apărut deja semne promițătoare[2], rămîne mai mult sau mai puțin întîmplătoare.

Modul în care am lucrat la această carte nu e tocmai obișnuit, ceea ce, probabil, se reflectă în substanța ei. Am început cu o serie de cursuri la Facultatea de Filozofie (în 1992 și apoi în 2001), dar, datorită unor

---

[2] Cf. *Îngerul și persoana*, lucrările colocviului „Persoana și singurătatea îngerului", Saloanele Rebreanu, Bistrița, noiembrie 1999, coordonator Alexander Baumgarten, Ed. Charmides, Bistrița, 2000.



împrejurări care țin de angajările mele publice de după 1989, nu m-am putut dedica studiului decît intermitent, trebuind, după fiecare întrerupere, să fac penibile eforturi de reacomodare. N-am scris, așadar, în pacea benedictină a unei chilii căptușite de cărți, n-am avut calma „suită de idei" a cercetătorului tradițional. Am scris gîtuit, respirînd greu, în interstițiile lăsate libere de felurite urgențe și tensiuni centrifugale. Dar tocmai de aceea, proiectul cărții a devenit pentru mine o formă de supraviețuire intelectuală. M-am raportat la el, vreme de peste zece ani, ca la o unică justificare, ca la singurul reper de „normalitate", într-un context biografic dominat de risipiri tranzitorii, de arbitrar istoric, de dezordini. Aveam la ce să mă întorc. De la o vreme însă existența proiectului, dublată de nerealizarea lui, devenise stingheritoare. Eram, pentru diverși prieteni din țară și din străinătate, „ăla cu îngerii", autorul steril al unui text virtual. Sînt cu atît mai bucuros, mai eliberat sufletește, să pot pune, în sfîrșit, punct.

*

Cartea de față are două părți. Prima, o „introducere în angelologie", își propune să aducă dinaintea cititorului rubricile mari ale domeniului. E o selecție, prelucrată, a notelor mele de curs, și mi s-a părut potrivit să păstrez, cu inevitabile riscuri, tonul discursului didactic, adică al unui discurs marcat de *oralitate* și de cuminți strategii *divulgative*. E foarte greu, cred, să găsești, astăzi, tonul cel mai convenabil pentru a scrie despre îngeri. Ai de ales între ștai-



ful dogmatic, sentimentalismul pompos și militant, sau uscăciunea savantă. Opțiunea pentru retorica prelegerii universitare a rezolvat de la sine dilema: adresare directă, cordială, provocator-descriptivă (cu indicațiile bibliografice de rigoare). A doua parte a cărții este în același timp mai liberă și mai sobră. Ea preia, pentru a specifica sau adînci, teme din prima parte, sau deschide teme noi. Și aici sînt utilizate, uneori, note de curs, dar textul e mai puțin oral, mai analitic.

Îmi dau seama că ansamblul suferă, întru cîtva, de o anumită criză de statut. Unele libertăți eseistice alternează cu mici accese de pedanterie, vanitatea erudită nu exclude cîteva candori misionare. Cu alte cuvinte, pe alocuri, discursul nu e nici destul de academic (din cauza diverselor neglijențe tehnice și frivolități), nici destul de dezinhibat (din cauza scrupulelor documentare). „Specialiștii" – care scapă cu greu de obositoarea și, în fond, impracticabila stilistică a inventarului – vor găsi multe de obiectat: surse uitate, *raccourci*-uri abuzive, informații și teme rămase pe dinafară sau expediate frugal. Mă grăbesc să le cer scuze și să-mi declar, de la bun început, intențiile, relativ modeste. N-am plănuit să livrez o „contribuție științifică", un (fie și scurt) „tratat", sau ceva în genul unei masive teze de doctorat. Nu mai am, pentru asta, nici timp, nici răbdare. Probabil nici competența necesară. Tot ce mi-am propus a fost să fac din îngeri un subiect *plauzibil* pentru cititorul de azi, de regulă sceptic, de cele mai multe ori incult teologic, dar care a păstrat un rest



de curiozitate și onestitate intelectuală. Altfel spus, m-am străduit să redau angelologiei demnitatea culturală și relieful existențial pe care cred că le merită. Un prieten mai tînăr, exigent și impetuos, mi-a spus, după lectura primului capitol: „E un text de cultură generală." Da. Așa este: un antidot minimal la *incultura generală* pe care nici erudiția obeză, nici platitudinea de învățămînt politic a unor predici duminicale de minimă rezistență nu o pot dinamita. Mă gîndeam, la un moment dat, să scriu pe prima pagină a cărții: „A nu se citi de specialiști!" Dar ar fi un act de trufie. Ar fi ca și cum aș spune: „A nu se citi de cei pe care i-aș putea dezamăgi..." Și apoi specialiștii abia au timp să se citească între ei.

Nu mi-am pus problema de a fi original. În domenii ca acela de care se ocupă cartea aceasta, originalitatea e primejdioasă. Pe de altă parte, nu mi-am impus prudențe parohiale și am evitat, pe cît posibil, crisparea confesională. Sînt convins că, dacă am comis vreo erezie, clerul nu va ezita să mă ia de urechi. Ceea ce sînt gata să accept, cu condiția ca judecata să se facă în numele unei reflexii libere, al unei înțelepciuni destinse, și nu al unui „îndrumar" școlăresc, din categoria „cursului scurt".

*

De-a lungul timpului – prea îndelungat – pe care l-am investit în redactarea acestei cărți, am contractat cîteva datorii de recunoștință, pe care nu le pot uita. Voi pomeni, mai întîi, Wissenschaftskolleg zu Berlin care, în 1992, în 2003, dar, de fapt, în perma-



nență, de cînd am avut onoarea să mă număr printre membrii săi, mi-a oferit sprijinul său concret, precum și un esențial aport de încredere. Apoi Fundația elvețiană „Landys & Gyr", care mi-a dăruit un fertil sejur solitar pe malurile lacului Zug, în vara lui 2002. Lui Heinz Hertach, inițiatorul acestui sejur, îi mulțumesc prietenește, ca și Hannei Widrig, continuatoarea lui la conducerea Fundației. Mulțumiri îi datorez și lui Gabriel Liiceanu, atît pentru insistențele sale de editor, cît și pentru lectura în același timp judicioasă și amicală a unor fragmente din carte. Fără generoasa lui pisălogeală și, de altfel, fără comunicarea de o viață dintre nerăbdările mele „mistice" și rezonabilitatea lui filozofică n-aș fi avut destule motivații să scriu. M-a ajutat substanțial Anca Manolescu, punîndu-mi la dispoziție transcrieri după înregistrările pe bandă magnetică ale mai multor cursuri. În plus, ani de-a rîndul, a crezut în proiectul meu mai mult, mult mai mult decît am crezut eu însumi. Lui Cristian Bădiliță, pe cît de năbădăios pe atît de învățat, îi mulțumesc pentru lectura sa severă, din care am avut numai de cîștigat. Mulțumesc de asemenea lui Virgil Ciomoș, mereu subtil și încurajator, și Ioanei Pârvulescu, pentru inteligența participativă a comentariilor sale. Toți cei din jurul meu m-au ajutat, de altfel, în felurite chipuri, să nu abandonez. O mențiune specială merită Marina Hasnaș. Fără grația competentă cu care m-a scutit, adesea, de grijile administrative ale Colegiului „Noua Europă", n-aș fi avut răgazul și energia de a finaliza. În profesionalismul Monei Antohi, care s-a ocupat



de redactarea cărții, am descoperit un înger al exactității căruia îi datorez recunoștiință. În sfîrșit, mulțumesc cititorilor mei mai vechi și mai noi, care, pe diverse căi, mi-au dat plăcuta și mobilizatoarea senzație că ar dori din nou, după atîta timp, o carte, *această* carte...

Sinaia, *23 august 2003*

I. Introducere în angelologie

Minimum quod potest haberi
de cognitione rerum altissimarum
desiderabilius est
quam certissima cognitio quae
habetur de minibus rebus.

(Toma d'Aquino, *Summa theologica*,
I, q. 1, a. 5, ad 1)

„Este mai de dorit minimul
de cunoaștere a lucrurilor
foarte importante decît cunoașterea
socotită foarte sigură
a lucrurilor foarte mărunte."*

---

* Traducerea în limba română a unor sintagme și citate din limba latină – în cazul în care acestea nu sînt traduse explicit în text – a fost realizată de Mariana Băluță-Skultéty (*n. ed.*).

1. FARMECUL LUMILOR INTERMEDIARE

Dihotomiile, principiul identității și tema intervalului

Trebuie să vă spun, de la bun început, că n-am văzut niciodată îngeri. Sau că nu-mi amintesc să fi văzut. Nu fac parte dintre cei care se pot lăuda cu experiențe directe, n-am organ pentru „fenomene". Piața e plină însă de cărți pe această temă și ele se vînd bine tocmai pentru că autorii lor pretind a consemna întîlniri aievea și conversații prelungite cu ființe angelice.[1] De așa ceva n-am avut parte și nu

[1] Nu vreau să spun că toate cărțile de acest fel trebuie disprețuite. Un exemplu demn de luat în seamă ar putea fi documentul furnizat de Gitta Mallasz, care consemnează o serie de „dialoguri" cu îngerul avute de patru tineri (printre care ea însăși) în Budapesta anilor 1943–1944 (*Dialogues avec l'ange*, Aubier Montaigne, Paris, 1976). Credibilă – și, de altfel, protejată de un „Imprimatur" vicarial din 1967 – este și cărticica lui A. M. Weigel, *Schutzengel-Erlebnisse*, Verlag St. Grignionhaus Altötting, 1969. Un contraexemplu îl furnizează o lucrare de tipul *The Ministry of Angels*, tipărită în 1918, dar reeditată în 1963 la Londra, a cărei autoare (Mrs. Joy Snell, soră de caritate) se complace într-un contact cvasispiritist cu îngerul ei păzitor care e o doamnă... Nuanțe se pot stabili și în ampla (și adeseori candida) literatură americană dedicată subiectului în ultima vreme. Joan Wester Anderson, de pildă (*Where Angels Walk*, Barton & Brett, 1992), e mai ușor de digerat decît Sophy Burnham, cu best-seller-ul ei *A Book of Angels* (Ballatine Books, 1990). De o anumită utilitate (în cheie jurnalistică) e, pe același domeniu, Pierre Jovanovic, *Enquête sur l'existence des anges gardiens*, Filipacchi, Paris, 1993. O cu totul altă categorie o reprezintă, desigur, întîlnirile cu îngeri ale misticilor, legitimați, de regulă, prin



știu dacă asta e de bine sau de rău. Fapt e că ceva în alcătuirea mea, un soi de opacitate, poate un exces al corporalității, nu lasă loc de manifestare suprasensibilului, paranormalului și altor asemenea experiențe, pasionante probabil, dar la care, repet, eu personal nu am acces. Cu toate acestea, găsesc că problema îngerilor este interesantă și teologic, și filozofic, și existențial, ba mai mult, că și fără suportul contactelor nemijlocite, fără vedenii, trăiri-limită și întîmplări neobișnuite poți sfîrși prin a înțelege că îngerii există. Cum am ajuns să reflectez la problema asta?

Am să o iau mai pe departe. Am să încep prin a vă vorbi despre ideile care-mi sînt antipatice. Faptul că ideile pot fi antipatice denotă că, dacă le iei în serios, ele se comportă ca niște ființe vii, agresive sau cordiale, și că, prin urmare, poți avea cu ele relațiuni afective... Una dintre ideile care îmi sînt foarte antipatice e *dihotomia*, prestigiul gîndirii binare, înclinația de a defini lumea în alb–negru. Modul acesta de a gîndi e sursa cea mai la îndemînă a generalizărilor de bodegă. Cînd aud vorbindu-se de „materie–spirit", „corp–suflet", „bine–rău" simt cum bogația lumii pălește. Știu cît de curios poate să sune o asemenea declarație. Știu că dacă vezi prea multe nuanțe între conceptele polare nu mai poți

---

sanctificare. Lista e lungă, de la Margareta da Cortona (despre care a scris François Mauriac) și Francesca Romana, pînă la Anna-Katherina Emmerich (al cărei biograf e Clemens Brentano), Gemma Galgani, sau Padre Pio. Cf., între altele, Pascal P. Parente, *The Angels*, Grail Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, cap. X.



alege și, în fond, nu mai poți acționa. În imediat, nu te poți descurca hamletizînd: „da" trebuie să fie „da" și „nu" – „nu". Dar aici n-am în vedere acțiunea, ci înțelegerea. Iar înțelegerea are nevoie de răgazul unei analize, pe care dihotomiile o blochează. O dată ce lucrurile sînt „sortate" scurt pe două căprării, nu mai rămîne loc pentru complicații lămuritoare. De aceea pretind că ori de cîte ori intră în funcțiune dihotomiile, în odaia lumii se face întuneric: nu se mai vede nimic, se aude doar țăcănitul mecanic al unei bombe cu ceas. Adevărul (sau dezbaterea despre adevăr) începe să se constituie mai curînd de la trei în sus, de la un *tertium* dat, nu exclus. Sigur că sînt domenii particulare – logica, de pildă – unde principiul contradicției are autoritate și funcționează: nu poți să spui despre un lucru că este în același timp el însuși și opusul său. De acord. Dar chiar și așa, contează enorm despre ce lucru e vorba. Una e identitatea unei găleți, alta este identitatea lui Gheorghe. Evident, A = A și A ≠ non-A. Dar în cazul lui Gheorghe lucrurile sînt mai complicate. Identitatea omului încape mai greu în această ecuație. Ea este suma tuturor ipostazelor temporale pe care un individ le parcurge evoluînd, depășindu-se, revizuindu-se. Identitatea „A" a unui om este o variabilă, un grafic care se dezvoltă în timp. În ea intră opțiunile individuale (deci o sumedenie de identități virtuale abandonate), salturile interioare, procesele de creștere organică și sufletească. Fiecare episod temporal al vieții mele e o noutate față de episodul anterior, e un „non-A", „identic" totuși,



formal identic, cu „A". Șansa omului este uriașul rezervor de „non-A" care stă la dispoziția identității sale „A". Fără posibilitatea echivalenței între „A" și „non-A" nu există libertate, nu există înnoire, nu există viață.[2] Iar îngerul ce altceva este dacă nu *alteritatea noastră identică*, deschiderea noastră latentă către un „propriu" extins, către tot ceea ce, fără să ne fie străin, e „altceva" în noi, altceva-ul *nostru*. Dumnezeu însuși, cînd decide să se întrupeze pentru a „recondiționa" alcătuirea creaturii sale, consimte – El, marele „A" – să se identifice temporar cu „non-A", să iasă din depărtarea sa pentru a se suprapune, sacrificial, cu mizeria imediată a ființei create. Ei bine, pentru gîndirea de tip dihotomic, asta e un scandal.

Un alt efect foarte răspîndit al acestei gîndiri este postularea unui interval vid între Dumnezeu și om. Or, tocmai spațiul acestui interval este spațiul credinței, spațiul unei potențiale întîlniri între pămînt și cer. În acest interval se mișcă îngerii, urcînd și

[2] Principiul identității e analizat de Pavel Florenski ca o subversiune logică la adresa existentului însuși: „Fiecare A, excluzînd *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate*; căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci și A, față de non-A, nu este decît non-A. Din punctul de vedere al legii identității, întreaga existență, dorind să se afirme, nu face decît să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negații, doar de negații; astfel, întreaga existență este o negație compactă, un «Nu» imens. Legea identității este duhul morții, al vidului și al neantului" (Pavel Florenski, *Stîlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. rom. de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Polirom, Iași, 1999, pp. 24–25).



coborînd, ca pe scara lui Iacob. Mi s-a părut întotdeauna ciudat că sîntem gata să vorbim, cu oarecare nonșalanță, despre piscul nebulos al Creatorului transcendent, în vreme ce despre atît de apropiatele energii îngerești așezate între noi și El vorbim rar și stingher.

Problema intervalului mi-a apărut ca inevitabilă și cînd m-am apucat, cu mulți ani în urmă, să scriu un text de etică. Etica nu are relevanță decît ca scenografie a intervalului. Cineva care nu se află în condiția *itineranței*, care nu se situează în dinamica unui *parcurs* existențial, nu are nevoie de etică. Dacă ești sfînt, problema eticului nu se pune. Nu atît pentru că drumul tău s-a încheiat (sfinții adevărați știu foarte bine că orice cale spirituală e, prin definiție, un *început* de cale), ci pentru că sfîntul nu mai are de negociat opțiuni și norme. Sfîntul a intrat în lumină, e absorbit în metabolismul ei, a trecut de partea cealaltă... De partea cealaltă, dar în sens invers, a trecut și demonul, pentru care, de asemenea, problema eticului nu se pune. Problema eticului se pune pentru noi, care nu sîntem nici într-o parte, nici în alta, care ne aflăm în interval, un soi de mișmașuri, de corcituri, cînd halucinați de retorica purității și a absolutului, cînd prăbușiți în cea mai neagră mizerie trupească, sufletească și mentală. De aceea sîntem o bună materie pentru etică, pentru că sîntem echivoci, pentru că avem posibilitatea alegerii în fiecare moment. Nu sîntem nici buni ca Dumnezeu, nici răi ca Diavolul. Și atunci trebuie o anumită ordine, pentru ca un asemenea conglomerat ambiguu să funcționeze convenabil. Ordinea aceasta e eticul.



Eticul încearcă să regleze mișcarea noastră între bine și rău, comportamentul nostru în interval. (Diferența dintre îngeri și noi – pentru că și îngerii sînt ființe ale intervalului – e că pentru ei problema opțiunii s-a pus o singură dată, în vreme ce pentru noi ea se pune clipă de clipă. Dar despre asta vom vorbi cu alt prilej.)

Despre tot ce ține de tema intervalului ar trebui făcut cîndva un curs separat. Experiențele esențiale ale oricărei vieți omenești se pot analiza în termenii unei analitici a intervalului, respectiv în termenii unei filozofii a itineranței, a drumului. Eticul e un drum, credința e un drum. Formația noastră intelectuală și profesională e un drum. Căsătoria e un drum. Pînă și moartea e un drum, dacă nu ne lăsăm păcăliți de gesticulația ei fatală...

Am ajuns, așadar, să reflectez la problema îngerilor pe mai multe căi. Fie respingînd tenace schemele binare ale lumii (în speță opoziția rudimentară Dumnezeu–Om, pusă cutremurător în discuție de chiar teologia Întrupării), fie confruntîndu-mă cu problematica intervalului, fie identificînd în împrejurările imediate ale vieții elemente care mi se păreau asimilabile angelologiei. Pînă și faptul că, pe nepusă masă, m-am trezit, într-o bună zi, ministru de externe a intrat oarecum firesc în același dosar. *Angelos*, cuvîntul grecesc care desemnează îngerul, înseamnă nici mai mult nici mai puțin decît sol, mesager, *ambasador*. Prin urmare, diplomația e o ocupațiune derivată din oficiul angelic și ar face mai bine să și-l ia drept emblemă pe Arhanghelul Ga-



briel, „profesionistul" Bunei-Vestiri, decît să cultive, cum îi place s-o facă, micul diabolism de salon.[3]

Lumile intermediare
de la Platon la Walter Benjamin

E un fapt că textele sacre ale tuturor marilor tradiții ale lumii, din Persia pînă în Grecia, din lumea arabă și iudaică pînă la cea creștină, din Mesopotamia, Egipt și India, pînă în China și Siberia meridională, admit că intervalul dintre Ființa supremă și lumea pămîntească e foarte aglomerat. Cerurile sînt locuite de o indefinitate de creaturi complicate, diferențiate și foarte active. Nici vorbă de un imens pustiu albastru, de o Saharã abstractă, anulată, în final, de oaza Ierusalimului ceresc. Lumile „de sus" sînt febrile, multicolore, sonore. În teritoriul lor ar fi de lucru, ca să zicem așa, și pentru demografi, și pentru sociologi, și pentru astrofizicieni, mă rog, pentru toate dexteritățile utile înțelegerii unei lumi adevărate. Lucrurile sînt bine organizate. S-ar putea vorbi, de pildă, despre un fel de „diviziune a muncii", de vreme ce fiecare din rangurile ierarhiilor cerești are în sarcină un anumit district al realului. Nu se ocupă toți de toate: unii au în grijă omul individual, alții popoarele, alții marile cicluri ale timpului. Pînă și politologii ar găsi cîte ceva de rumegat parcurgînd unele texte vechi despre comunitatea în-

[3] Recomand, pe această temă, frumoasa carte a lui Daniel Ménager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.



gerilor. Clement din Alexandria, de pildă, vorbește la un moment dat despre „îngeri de dreapta" și „îngeri de stînga" (în *Quis dives salvetur?*, dar și în *Stromate*). Îngerii de dreapta se ocupă de sufletele celor care s-au îndreptat prin pocăință, în vreme ce îngerii de stînga se ocupă, pedepsitor, de cei păcătoși, pe care îi așteaptă iadul. Cum vedeți, îngerilor de stînga le revine *the dirty job*, administrarea sufletelor împietrite. S-ar zice că stînga se simte dintotdeauna bine, atît în cer cît și pe pămînt, în postura „sinistră" a judecătorului...

Ajunși aici, trebuie să vă fac atenți asupra unui lucru. E rău cînd tema îngerilor încetează să mai aibă pentru oameni o semnificație consistentă, cînd ea cade la nivelul poveștilor cu zîne, sau dispare de-a dreptul. Dar nu e foarte bine nici cînd ea devine o metaforă grațioasă, un joc speculativ, o abilă „șmecherie" filozofică. Nu orice discurs despre îngeri vorbește cu adevărat despre îngeri. Îmi vine în minte o carte plină de ingeniozități stilistice și de idei, plină, pe deasupra, de ilustrații superbe, și semnată de un autor celebru, membru al Academiei Franceze: cartea lui Michel Serres *La Légende des Anges* (Flammarion, Paris, 1993). E genul de carte care îneacă peștele în apă: totul poate fi asimilat, printr-un spectaculos *tour de passe-passe*, angelicității. Tot ce ține de comunicare – de pildă, căile ferate, aeroporturile, mesageriile, poșta –, tot ce umblă de colo colo, tot ce e fluid, evanescent, insesizabil, mă rog, tot ce mișcă în variante mai mult sau mai puțin diafane. Textul e subtil, sățios și neproductiv. Dacă transmi-



te ceva, e mai curînd un frison liric, o trecătoare boare filozofică. Așadar, atenție la filozofi! Nu la toți. În Platon veți găsi numeroase și minunate pasaje privind lumile și ființele intermediare: „…tot ce este daimonic se află între zeu și muritor. [Puterea daimonicului] e aceea de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenești și oamenilor cele ale zeilor: rugile și jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalți, precum și răsplățile jertfelor" (*Banchetul*, 202 e; traducere de Petru Creția). În *Timaios*, necesitatea unui termen mediu (*to meson*) în rețeta universală e demonstrată cosmogonic. Demiurgul nu poate face lumea din foc și pămînt, fără să recurgă la un „liant", care reglează raportul dintre ele: „...este imposibil să alcătuiești în chip frumos două lucruri fără un al treilea. Căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege" (31, b–c; traducere de Petru Creția și Cătălin Partenie). Tema „daimonului" apare însă la Platon ca încununare a unei consistente tradiții anterioare.[4] „Axa" acestei tradiții este pitagorismul. „Totul – pare să fi spus întemeietorul școlii – e plin

[4] Cf. Marcel Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963. Inevitabilă pentru documentarea subiectului, de la Homer pînă în elenismul tîrziu, rămîne lucrarea clasică a lui Erwin Rohde (*Psyché*, trad. rom. de Mircea Popescu, Editura Meridiane, București, 1985). Cf. și F. Cumont, „Les Anges du paganisme", în *Revue de l'histoire des religions* 72, 1915, pp. 159–182. De asemenea, F. Sokolowski, „Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain", în *The Harvard Theological Review*, vol. LIII, octombrie 1960, nr. 4, pp. 225–229 (semnalînd documente care atestă denumirea de *angelos* pentru zeități clasice ca Artemis, Hermes, Nemesis).



de *suflete* [*s.m.*, A.P.] numite genii (*daimones*) sau eroi, care trimit oamenilor visurile și semnele de boală și de sănătate (...); la ei se referă purificările și riturile expiatorii..."[5] În perioada post-platonică, continuitatea subiectului este asigurată, între alții, de Filon din Alexandria, pentru care, împrejurul unicului Dumnezeu, există o puzderie de *dynámeis*, destinate să asiste, să protejeze și, cînd e cazul, să pedepsească ființa creată. Aceste „energii" sînt definite ca „suflete neîntrupate" și numite, expres, „îngeri", „arhetipuri", forme nevăzute, ideale, ale lumilor necorporale.[6] În *De Somniis*, pornind de la episodul biblic al scării lui Iacob, Filon vorbește despre „viceregii" Marelui Rege, ochi și urechi ale lui, mediatori între el și lumile inferioare (I, 140–142). Sediul acestor „suflete" necorporale este „aerul", ceea ce face posibilă o asimilare cu stelele.[7] Tot cu stelele, și cu „intelectul" (*nous*), e asimilat „daimonul" („partea superioară a sufletului") și la Plutarh.[8] Același autor, rezumînd opinii cu mult mai vechi (Homer, Hesiod, Pitagora etc.)[9], populează intervalul dintre zei-

[5] Cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, VIII, 32, trad. de C. I. Balmuș, Editura Academiei R.P.R., p. 403.

[6] *De Confusione Linguarum*, 171–175. În același loc, *dynámeis* apar ca „oștenii lui Dumnezeu".

[7] *De Somniis*, I, 135. Cf. și *De Gigantibus*, VI, despre *pnéuma Théion*, adăstînd deasupra lui Moise, „spirit înțelept, divin, sublim, care nu poate fi împărțit, ajută și nu poate fi vătămat".

[8] *De Genio Socratis*, 22.

[9] Cf. *De Iside et Osiride*, 25–26: e vorba de entități situate între zei și oameni, depășind, adică, natura omenească, fără să se poată compara cu cea divină.



tatea supremă și pămînt cu „zei secunzi", care prezidează nașterea celor muritoare, și cu „zei terțiari", păzitori (*phýlakes*) și supraveghetori (*epískopoi*) ai oamenilor.[10]

Cum vedeți, nu eu am inventat problematica intervalului și despre ea se poate vorbi și altfel decît în varianta „șarmantă" a lui Michel Serres.

Un popas util va trebui să faceți și în filozofia lui Plotin și, de altfel, în întregul spațiu neoplatonic. Cum probabil vă amintiți de la alte cursuri, ontologia lui Plotin e una, să zicem, „scalară": realul se desfășoară pe verticală, în trepte, pornind de la înălțimea supremă, a divinului Unu, și sfîrșind cu materia grobă. Fiecare treaptă a realului astfel constituit stă sub cuprinderea, sub controlul treptei imediat superioare. Orice ființă are un „plafon" definitoriu, o „tutelă" situată nemijlocit deasupra limitei ei superioare. Acesta, spune Plotin, e „daimonul" ei.[11] (Pentru Plotin, ca și pentru Socratele platonician, „daimonul" nu e încă „demonic", nu are nimic de a face cu regnul malefic.) E ca și cum am spune că daimonul locotenentului e căpitanul, daimonul căpitanului e maiorul ș.a.m.d. Fiecare grad de existență își are „superiorul" lui. „Superiorul" omului, cel imediat supraordonat, e îngerul. Dar orice existent își are „îngerul" lui, pentru că orice particular are, necesarmente, un *universal proxim*, și acel universal proxim este o entitate de tipul îngerului.

---

[10] *De Fato*, 9.

[11] Cf. *Enneada III*, 4, despre daimonul păzitor care ne este alocat. De asemenea, *Enneada III*, 5–6, *Enneada V*, 8, 10.



Ne vom ocupa, cînd va veni vorba, și de unele episoade medievale din ceea ce am putea numi o „istorie a intervalului" (Johannes Scotus Eriugena, de pildă, sau Toma d'Aquino).

În termeni plotinieni, daimonul nostru, ființa angelică, este, așadar, coaja imediat anvelopantă a identității noastre. E o extensie a eului. E prima extensie, prima expansiune a omului creat înspre Dumnezeu, după cum este prima extensie a lui Dumnezeu înspre omul creat. S-a spus mereu că îngerii sînt „dublul" ceresc al omului. Schelling, în *Philosophie der Offenbarung* (*Filozofia revelației*), îi numește *Potenzen* (*dynameis* pe grecește) ale sufletului omenesc, virtualitățile lui, variantele mai limpezi, mai structurate, ale identității sale. Cu alte cuvinte, sîntem mereu însoțiți de „modelul" nostru, de portretul nostru îmbunătățit. Și sîntem – sau, în orice caz, ar fi bine să fim – într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. Îngerul oferă fiecăruia din actele noastre reperul *epurei* lui, adică desenul lui ideal. Lîngă fiecare „este", îngerul așază un „cum ar trebui să fie". El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieții noastre, așa cum am face-o noi înșine dacă am fi în condiția lui.

A te ocupa de îngeri devine încet-încet, veți vedea, un mod de a revizita întreaga cultură a lumii. Am invocat filozofi și o să trebuiască să invocăm, pentru a înțelege textele sacre de pretutindeni, o sumedenie de teologi și mistici. Dar n-am spus încă nimic despre literatură. Și nu mă refer la pura beletristică. Mă refer la ceea ce intuiția unor artiști a pu-



tut furniza despre esența îngerilor, dincolo de metaforă și de ficțiune.[12] Paul Claudel, de pildă, deosebește, într-o notă rapidă (din *Présence et prophétie*), între „inducția" angelică și „seducția" diavolească. Toată discreția, dar în același timp eficacitatea acțiunii angelice își găsesc, astfel, o foarte expresivă definiție. Vorbim aproape în termeni de electricitate. Inducția se produce, așa-zicînd, pe nesimțite. Aproape că nu iei notă de faptul că ești contaminat, confiscat, „lucrat". „Influența" angelică e dulce, dar irezistibilă. Dimpotrivă, seducția demonică, fastuoasă, brutală, lasă loc pentru rezistență, fie și pentru faptul că, datorită penajului ei, ești prevenit. Observația e cît se poate de ascuțită, chiar dacă lucrurile se prezintă, în realitate, ceva mai nesistematic. Demonul are și el discrețiuni perfide, iar îngerul poate, la o adică, să devină exterminator... Dar la Claudel, aceasta nu e decît o observație marginală. La un Dante însă, angelologia capătă proporții de neînchipuit, cum veți vedea dacă veți citi cartea – deja clasică – a lui Romano Guardini[13], dar mai ales *Divina Comedie* însăși. Romano Guardini a făcut și un comentariu la opera „angelologică" a altui mare poet, Rainer Maria Rilke. Rilke merge în răspăr cu dez-

---

[12] Ceea ce nu anulează bravura sau hazul unor piese strict literare care pot provoca, nedogmatic, un contact mai intim cu subiectul. Iată, de exemplu, cîteva versuri de Jean Cocteau despre „Bunavestire", cu un Arhanghel Gabriel afectînd o hipercuviincioasă simplitate: *„Mademoiselle Marie / Vous êtes grosse", dit l'ange, / „Vous aurez un fils sans mari; / Pardonnez si je vous dérange."*

[13] *Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie*, München, 1951.



voltările moderne ale temei. După Renaștere, figura îngerului a început să-și piardă, cum știți, aspectul tradițional, hieratic, pentru a se antropomorfiza abuziv, pentru a aluneca spre rozuri sentimentale. Categoria care pare să-l fi confiscat e aceea a „drăgălașului". Barocul și rococoul au consacrat dimensiunea infantilă și feminină a îngerului, fără nici o legătură cu realitatea lui scripturară și dogmatică. Îngerul nu are vîrstă și nu are sex. Feminizarea lui e o erezie. Rog domnișoarele din sală să nu mă judece prea aspru pentru această observație sexistă, discriminatorie. Dar îngerul „drăguț", învăluit în aura seducătoare a unei nubile, e rezultatul unei degenerescențe spirituale. A noastră, nu a lui. Ei bine, Rilke readuce în discuție *adevărul* îngerului. În *Elegiile duineze,* reîntîlnim chipul său sever, dacă nu chiar înfiorător, teribil. *Ein jeder Engel ist schrecklich,* „cumplit e orice înger". Nu degeaba, probabil, de cîte ori apare dinaintea oamenilor, el începe – spune Scriptura – prin a-i liniști cu formula „Nu vă temeți!" Îngerul e, în mare măsură, un soldat, un luptător; chiar și consolarea pe care el o poate aduce e una sobră, bărbătească. Vă dați seama că un asemenea personaj nu are ce căuta în contextul unei iconografii de budoar.

Un alt autor pe care vi-l recomand – pentru tema noastră – cu atît mai mult cu cît e mai rar frecventat la noi este Walter Benjamin. S-a sinucis în 1940, într-un cătun spaniol, excedat de hărțuielile Gestapo-ului. Benjamin cumpărase, la un moment dat, o lucrare a lui Paul Klee intitulată *Angelus Novus* (Klee



are vreo 50 de asemenea lucrări). A purtat-o cu el toată viața ca *Meditationsbild*, ca suport vizual pentru meditație. *Angelus Novus* e și numele pe care Benjamin îl dă „îngerului istoriei", un înger care zboară cu spatele, în timp ce fața îi rămîne mereu întoarsă spre trecut. E curioasă permanenta revenire a angelicității în preocupările unui autor care, pe de altă parte, se interesa intens de marxism. Adorno avea dreptate să-l caracterizeze ca pe un straniu amestec de mistic și om al luminilor. În notele lui se găsesc și însemnări șugubețe (de pildă, într-o scrisoare, proiectul unui ziar numit – foarte nemțește – *Zentralblatt für Angelologie*, „Organ central de angelologie"!), dar și fragmente grave, de-a dreptul misterioase, ca acela din 1933 cu titlul *Agesilaus Santander*. Se vorbește acolo despre relația lui Benjamin cu numele lui ascuns, un fel de „alter ego", proiect secret, ambiguu, al identității lui „diurne". Sîntem în plină atmosferă kabbalistică. Nu întîmplător Gershom Scholem, prieten cu Benjamin și notoriu expert în mistică iudaică, a încercat să explice, într-un amplu articol, înțelesul textului din 1933.[14] El a descoperit că *Agesilaus Santander* dă, în anagramă (afa-

---

[14] Cf. Gershom Scholem, „Walter Benjamin und sein Engel", în *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ed. de Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972. De asemenea, Peter von Haselberg, „Benjamins Engel", în *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*, ed. de Peter Bulthaup, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 337–356. Comentarii la angelologia lui Benjamin și în Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, cap. III.



ră nerămînînd decît un „i"), *Der Angelus Satanas*. Dublul angelic include, s-ar zice, o componentă luciferică, un element de dizarmonie, care complică formula existențială a suportului lui uman. Vom avea ocazia să vorbim despre impactul pe care prezența îngerului îl poate avea asupra numelui cuiva, atunci cînd vom analiza episodul celebru al luptei lui Iacob cu îngerul său, relatat în prima carte a lui Moise. (Amintiți-vă că, după luptă, Iacob devine Israel.)

Îngerii deasupra omului
și omul deasupra îngerilor

Se poate lupta omul cu îngerul? Poate avea loc între ei o confruntare ca de la egal la egal? Am spus-o mereu: îngerii sînt, ierarhic, deasupra oamenilor. Există însă o spectaculoasă tradiție teologică dispusă să acorde omului, în anumite privințe, o poziție de superioritate. Într-una din cele mai cunoscute rugăciuni creștine se spune despre Sfînta Fecioară că e „mai cinstită decît Heruvimii și mai mărită, fără de asemănare, decît Serafimii". Așadar unui om, unei femei, îi e îngăduit să se așeze mai presus de ierarhiile cerești. Primele două capitole din Epistola către Evrei a Sf. Pavel merg spre aceeași concluzie, semnalînd împrejurarea extraordinară că Dumnezeu nu s-a întrupat într-un înger, ci într-un om. „Căci, într-adevăr, nu a luat firea îngerilor, ci sămînța lui Avraam a luat" (Evrei 2, 16). Un angelolog spaniol din secolul al XVII-lea (Francisco Suárez, *De Ange-*



lis, 1621), pe urmele unei tradiții din primele veacuri creștine, merge pînă la a bănui gelozia îngerilor față de această „preferință" divină! Ce poate avea omul în plus față de îngeri? Aș spune, cu o formulă rapidă, că are în plus *minusurile*. Viața omului e dramatică. E viața spiritului întrupat, adică a spiritului pus într-o condiție foarte dificilă, dacă nu imposibilă. În corp fiind, noi dobîndim prin efort ceea ce îngerul are prin natură. Avem o „temă" mai grea decît a „duhurilor slujitoare", dar tocmai de aceea reușita, dacă există, ne plasează dintr-o dată în postura de „parteneri" ai lui Dumnezeu. Bernard de Clairvaux admite că îngerii sînt mai fericiți neputîndu-și pierde castitatea, dar socotește că omul, aflat mereu sub atacul ispititorului, e mai puternic, chiar dacă mai puțin fericit. Într-un anumit sens, omul e mai *întreg* decît îngerul. El are acces, prin duhul său, la necorporalitatea îngerească, pe cînd îngerului experiența corpului îi rămîne străină, chiar dacă, la nevoie, poate îmbrăca, temporar, un corp. Dar experiența renunțării, a dubiului, a eroicului, pe care limitele corporale o impun, îngerul nu o poate face.[15] Cunoașterea îngerilor e luminoasă dar la îndemînă, subînțeleasă și oarecum festivă, ca și relația lor cu Dumnezeu. „Condamnați" să-și savureze, în eternitate,

[15] Iată un pasaj caracteristic din Hildegard von Bingen: „Îngerului îi lipsește povara unui trup pămîntesc; el e pur și simplu un luptător al armoniei cerești, și, ca atare, stă mereu, luminos și vădit, sub privirea lui Dumnezeu. Dar omul, îngreunat de corpul său terestru, este mai viteaz, un adevărat soldat slăvit și sfînt" (*Scivias*, 586 D, *apud* Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963, p. 118).



plenitudinea, îngerii au dezavantajul de a nu putea trăi, pe pielea lor, aventura transfigurării, a urcușului metanoietic spre trepte mai înalte.[16] Prin urmare, există în definiția omului un *dat* care face ca pariul lui existențial să fie mult mai complicat, mai dur, mai greu de asumat. Dintr-o anumită perspectivă, existența corpului a putut fi descrisă ca o paradoxală șansă. E punctul de vedere al Sfîntului Ioan Cassian. Dacă îngerii – spune el – ar fi avut un corp, n-ar fi căzut atît de patetic. Corpul își transferă limitele și asupra păcatului. Nu poți cădea mai jos decît o îngăduie constituția precară a cărnii. Îngerii însă, lipsiți de „frîna" corporalității, au atins niveluri ale prăbușirii de care omul nu e în stare. Spre deosebire de îngeri, omul nu poate deveni demon.[17] Paradoxalmente, „privilegiul ontologic" al omului e – după spusa lui Grigorie Palama – tocmai posesiunea unui corp și misiunea lui (a omului) de a se mîntui cu corpul acesta cu tot. („Îngerii nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minții."[18]) N-aș vrea

---

[16] Există, cu toate acestea, și o tentativă de a introduce, în economia ierarhiilor cerești, un fel de evoluționism. Mă refer la viziunea lui Rudolf Steiner, și a antropozofilor în genere, pentru care toate treptele ființei sînt într-o continuă dezvoltare: omul va ajunge, cîndva, pe treapta Îngerilor, după cum și aceștia au trecut, la un moment dat, printr-un stadiu uman, pentru a se îndrepta, acum, spre stadiul de Arhangheli, în vreme ce Arhanghelii de azi sînt Începătoriile de mîine etc. Inutil să spun că Bisericile creștine nu ratifică o asemenea viziune.

[17] Vezi Jean Cassien, *Conférences, IV: De la concupiscence de la chair et de l'esprit*, XIII, „Sources chrétiennes", 42, Les Éditions du Cerf, Paris, 1955, p. 179.

[18] Grigorie Palama, *Filocalia*, vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 468.



să sfîrșiți totuși prin a vă fi milă de îngeri și prin a fi mîndri de promiscuitățile vieții voastre. Îngerii rămîn pentru noi un model greu de atins și un sprijin vital. Numai că, pentru a-l cita pe Serghei Bulgakov, „primatul ierarhic nu antrenează, în mod necesar, o superioritate ontologică"[19]. E ca la armată: funcția bate gradul.[20] Iar funcția omului are un orizont mai amplu decît a îngerului. În definitiv, omul e scopul Creației, suma și stăpînul ei. Față de el, instalat providențial în *centrul* lumii, îngerii zboară pe somptuoase orbite *marginale*. Îngerul e un dispozitiv perfect funcțional, creat pentru a transporta toate ale lumii spre propriul lor rost, spre încununarea eschatologică a destinului lor. Dar omul e *însuși rostul* și *încununarea* lumii. El adună, în jurul verticalei sale, toată vasta lărgime a universului, căreia îngerul îi arată, doar, direcția. Îngerul e un *vector*, o indicație de traseu, o săgeată. Omul e o *cruce*: structura și suferința lumii, adunate într-o singură imagine. Incapabil să psalmodieze neîntrerupt, incapabil să zboare, obligat, prin fire, să alterneze munca la grajduri cu rugăciunea, omul poate povesti îngerului ceva fără echivalent în lumea îngerească: cum să te mîntuiești prin răstignire. „Îngerii" – spune Dumitru Stăniloae – „cunosc mai mult adîncurile dumnezeirii; oamenii, mai mult taina ei

[19] Père Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 130.

[20] Constat că recurg, pentru a doua oară în același curs, la analogia militară. Nu e chiar ilegitim, de vreme ce subiectul cursului sînt oștirile dumnezeiești... Oricum, atmosfera războinică e mai potrivită în context decît ohtătura pioasă.



făcută evidentă prin Înviere"[21]. S-ar zice că, după întrupare, omul știe mai multe despre Dumnezeu decît îngerii. „Îngerii comunică oamenilor o experiență nesensibilă a lui Dumnezeu și oamenii comunică îngerilor o experiență mai sensibilă a lui Dumnezeu."[22] Același autor nu ezită să declare că „omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decît îngerii"[23]. „Îngerul e numai slujitor, slujitor al lui Dumnezeu și al omului, pe cînd omul e și stăpînitor (*archon*)."[24] Creat pentru a patrona lumea creată, omul e înzestrat, de asemenea, cu darul creativității, care lipsește îngerilor.[25] Sursa acestor teze atît de îndrăznețe e mai sus-pomenitul Grigorie Palama. Natura „stăpînitoare" a omului e, pentru el, dovada că, spre deosebire de îngeri, am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu. O altă dovadă este „felul întreit al cunoștiinței noastre". „Căci numai noi dintre toate făpturile avem, pe lîngă cunoștiința mintală (înțelegătoare) și rațională și pe aceea prin simțuri. Propriu rațiunii a fost să născocească mulțimea meșteșugurilor, a științelor și a cunoștiințelor, să lucreze pămîntul, să clădească și să scoată la iveală lucruri noi (...). De asemenea, Dumnezeu a dăruit numai oamenilor ca nevăzutul cuvînt al minții nu numai să se facă simțit de auz (...),

---

[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol. 1, p. 436.

[22] *Ibid.*, p. 422.

[23] *Ibid.*, p. 427.

[24] *Ibid.*, p. 428.

[25] *Ibid.*, pp. 429 și urm.



ci și să se scrie și să se vadă ca trup prin trup. Prin aceasta, a dat asigurare durabilă despre venirea și arătarea Cuvîntului Celui mai înalt... Dintre acestea, nici una nu s-a dat îngerilor."[26] Un text ca acesta – care vorbește despre agricultură, despre meșteșuguri și științe, despre scris și cunoaștere, ca despre prerogative omenești refuzate îngerilor – e destinat să provoace oarecare confuzie printre „umaniștii" moderni, intoxicați de certitudinea că abia Renașterea și numai ideologiile seculare fac dreptate „demnității" omului. Merită să le sporim confuzia, invocînd și alte documente. Iată, de pildă, spusa puțin cunoscutului Calist Catafygiotul, un om al Bisericii de prin secolele XIV–XV: „Iar în toate cele văzute, cel mai înalt și neasemuit mai bun după fire este omul. Ba prin har e cu adevărat mai sus și decît îngerii."[27] Lui Vasile cel Mare i se atribuie o frază nu mai puțin radicală: „Omul are, o dată ce Duhul s-a sălășluit în el, vrednicie de prooroc, de apostol, de înger, deși e pămînt și cenușă."[28] Grigorie cel Mare socotește că oricine se străduiește cu adevărat poate ajunge egalul tuturor rangurilor cerești. Preoții și predicatorii pot sta pe treapta Îngerilor Păzitori, cei care își stăpînesc ispitele pot sta pe treapta Domniilor, cei care au darul de a alunga demonii – pe treapta Stăpîniilor, cei înalt iubitori – pe treapta Heruvimilor, cei arzînd de focul egal al contemplației

---

[26] Cf. *Filocalia*, VII, pp. 468–469 (traducerile filocalice aparțin, toate, în ediția citată, lui Dumitru Stăniloae).

[27] Cf. *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979, p. 478.

[28] Fraza se regăsește în capitolul „Calist și Ignatie Xanthopol" din *Filocalia* VIII, pp. 220–221.



– pe treapta Serafimilor ș.a.m.d.[29] Omul deplin, instalat, la sfîrșitul veacurilor, pe treptele rămase vacante prin căderea duhurilor corupte, va stîrni admirația îngerilor și invidia demonilor.[30] Toma d'Aquino admite și el că oamenii pot fi egalii îngerilor (*praemium essentiale*), iar în anumite cazuri (feciorie, martiriu etc.) îi pot depăși (*praemium accidentale*).[31]

Există, prin urmare, suficiente temeiuri ca să se poată vorbi de „supra-angelicitatea" omului. Termenul apare într-un celebru distih al lui Johannes Scheffler, un inspirat călugăr catolic din Silezia secolului al XVII-lea, cunoscut ca Angelus Silesius[32]: *Fragst du was Menscheit sei, ich sage dir bereit; /Es ist mit einem Wort die Überengelheit* („Dacă mă întrebi ce este umanitatea, îți voi răspunde de îndată, cu un singur cuvînt: supra-angelicitate")[33].

---

[29] Cf. Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, p. 119. Cf. și Otto Hophan, *Die Engel*, Räber et Cie, Lucerna, 1956, p. 120. Pentru numele ierarhiilor cerești, vezi anexa II de la sfîrșitul volumului de față.

[30] Cf. Hildegard von Bingen, *Scivias*, 744 C, *apud* Heinrich Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

[31] Cf. Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 207.

[32] Despre el, ca și despre unele idei convergente ale lui Böhme, Johannes Tauler sau Paracelsus, cf. Bernard Gorceix, „L'Ange en Allemagne au dix-septième siècle. Jacob Böhme et Johannes Scheffler", în *L'Ange et l'Homme*, Albin Michel, 1978 (col. „Cahiers de l'Hermétisme").

[33] Vezi frumoasa traducere românească a Ioanei Pârvulescu: Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Călătorul heruvimic*, Humanitas, București, 1999. Distihul citat nu e inclus în acest volum. El face



Să nu ne pierdem totuși cumpătul. „Supra-angelicitatea" noastră e o *virtualitate* care nu trebuie să relativizeze ordinea ierarhică a lumii. Grigorie Palama are grijă să vorbească despre superioara strălucire a îngerilor și despre mai consistenta lor unire cu Dumnezeu: „...deși *chipul* lui Dumnezeu îl avem noi pînă azi mai mult decît îngerii, în *asemănarea* cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decît îngerii buni"[34] (*s.m.*, A.P.).

Deducția speculativă a existenței îngerilor la Toma d'Aquino. „Corpul" îngerilor

Înainte de a încheia, să revenim, pentru cîteva momente, la problema existenței îngerilor. Pentru că

---

parte din *Andertes Buch Geistreicher Sinn- und Schluß-reimen*, iar traducerea lui sună – tot în versiunea Ioanei Pârvulescu (încă nepublicată) – astfel: „Ce-i omenirea-ntrebi? Îți spun în aste rime: / Ea e, cu un cuvînt, asupra-îngerime." Tema e reluată și într-o a treia colecție de distihuri. Mulțumim Ioanei Pârvulescu pentru a ne fi semnalat alte două exemple: 1. *Ein Engel seyn ist viel; noch mehr ein Mensch auf Erden / Und nicht mit jhrem wust und Koth besudelt werden* („E mult să fii înger; dar e încă și mai mult să fii om pe pămînt / Fără să fii pătat de noroiul și mizeria pămîntească"); 2. *Den Engel geht es wohl; noch besser uns auff Erden / Denn keiner jhrs Geschlechts kan Gotts Gemahlin werden* („Îngerilor le merge bine; dar nouă ne merge și mai bine pe pămînt / Căci nici unul din ei nu poate deveni mireasă Domnului").

[34] *Filocalia* VII, p. 469. Avem de a face, aici, cu un punct de vedere net diferit de cel islamic, pentru care îngerii au – și față de Dumnezeu, și față de oameni – o poziție subalternă. Ei nu pot face nimic dacă nu li se ordonă și, în genere, sînt personaje secundare. „Dacă n-ar exista, nimeni nu le-ar simți lipsa" – spune un exeget al Coranului (Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Reinhold Berger, 1928, pp. 95 și urm.).



oricîte lucruri frumoase am putea recolta din biblioteci despre ei, avem, în acest curs, ambiții mai mari. Vrem să ne apropiem, cît de cît, de tărîmul sălășluirii lor, vrem să le simțim respirația. Așadar, înapoi la teologie.

Existența îngerilor este, întîi de toate, un articol de credință. Numai credinciosul *știe*, fără umbră de îndoială, că îngerii există. Problema lui e că nu are instrumentarul necesar pentru a-și „exporta" credința, pentru a transmite și altora substanța convingerilor proprii. Teologia occidentală, la o anumită vîrstă a ei – perioada scolastică –, a încercat totuși imposibilul. A încercat să găsească argumente care să convingă pe cale *rațională*, care să dea credinței o structură articulată, plauzibilă. N-aș spune că a reușit. Pentru că teologia e, prin esența ei, un efort de a aborda trans-raționalitatea. Cu toate acestea, marea strădanie scolastică e impunătoare, admirabilă omenește, iar pentru un anumit tip de alcătuire mentală nu lipsită de o anumită seducție. Spre ilustrare, vă voi povesti, rezumativ, cum înțelege Toma d'Aquino să construiască, pentru existența îngerilor, un argument de plauzibilitate. Este ceea ce aș numi o formidabilă tentativă de „deducție speculativă" a necesității existenței îngerilor. Trebuie să ne fie clar, mai întîi, că pentru Toma, ca de altfel pentru toți gînditorii Europei medievale, termenul cel mai adecvat, cel mai cuprinzător, prin care poate fi caracterizată lumea creată este *ordo*, ordinea. Pe românește i-am spune „rost", „rînduială". Lumea e o unitate ierarhică: *unitas ordinis*. Ea are rost, e rîndui-



tă, în sensul că nimic nu e întîmplător în teritoriul ei. Ordinea nu e ordine adevărată dacă lasă loc, fie și pentru intervale minuscule, unor irumperi de haos. A spune că lumea e un amestec de ordine și haos echivalează, de aceea, cu a spune că lumea e haos, pentru că existența unui episod haotic, oricît de redus, anulează ordinea globală care îl conține. Evident că ordinea lumii nu e ordinea contabilă a unui depozit, sistematica unei arhive. E o ordine vie, flexibilă, care nu exclude misterul. Azi, gîndul acesta a redevenit actual: se vorbește de o viziune „holistă" asupra lumii și se introduce în descrierea ordinii universale conceptul de „complexitate".[35] Pentru omul medieval, tema ordinii are, în plus, prestigiul componentei providențiale. Operă a lui Dumnezeu, lumea nu poate să nu ilustreze, în oglindă, ordinea divină, desăvîrșirea Creatorului ei. Ordinea e „modelul" ontologic prin definiție. E vorba, firește, de o ordine *globală* (care se judecă pe ansamblu și nu pe fragmente) și, totodată, de o ordine *finală* (gîndită, adică, în perspectiva scopului pentru care lumea a fost creată). Așa stînd lucrurile, desăvîrșirea oricărui lucru se judecă după gradul ei de apropiere față de desăvîrșirea lui Dumnezeu. (În paranteză fie spus, mentalitatea contemporană tinde să în-

[35] Cf. M. Mitchell Waldrop, *Complexity. The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Penguin Books, Londra, 1992, și Robert John Russel, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (ed.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications and The Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California, 1997.



locuiască ideea perfecțiunii cu aceea a *funcționalității*: un lucru e calificat ca desăvîrșit în funcție de adecvarea lui la nevoile omului. Desăvîrșirea medievală era, dimpotrivă, adecvare la „nevoile" lui Dumnezeu.) Într-o carte despre îngeri apărută la sfîrșitul anilor '40[36], Heinz Kühn compară ordinea cosmosului medieval cu aceea a unui cîmp magnetic, pe de o parte, și cu aceea a unei piramide, pe de alta. Cîmpul magnetic evocă un sistem organizat în jurul unui *centru*, iar piramida conferă sistemului *ierarhie* (cu cît ești mai desăvîrșit ești mai sus, mai aproape de vîrf[37]) și *vectorialitate* (totul tinde spre vîrf).

Dar să revenim la Toma d'Aquino. Pentru el, ordinea lumii e dată de succesiunea treptelor ei de desăvîrșire în urcușul lor constant către desăvîrșirea Creatorului. E o ordine dinamică, ordinea unui drum către unirea cu Dumnezeu. Tot ce există tinde spre modul existenței optime. Cu alte cuvinte, lumea e o *procesiune cumulativă de desăvîrșiri* aspirînd la reintegrarea în „modelul" suprem. N-o să ne ocupăm acum de locul imperfecțiunii, al răului de pildă, în tot acest spectacol. Deocamdată sîntem – cum se zice astăzi – în plină „gîndire pozitivă": lucrurile nu sînt imagini tot mai decăzute ale Creatorului lor, ci îm-

---

[36] *Das Reich des lebedigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947.

[37] Principiu nul în perimetrul ordinii egalitare (pentru care nu există distincție legitimă între sus și jos), și contestat în perimetrul unei anumite „corectitudini politice" (pentru care amplasarea la vîrf e suspectă).



pliniri tot mai coerente ale perfecțiunii Lui. Iată de pildă schema, în ordine crescătoare, a regnurilor naturii. Avem, mai întîi, regnul mineral, al materiei neînsuflețite. În ce măsură perfecțiunea acestui regn amintește de perfecțiunea Creatorului? Ei bine, în mod paradoxal, regnul mineral trimite, prin simpla lui prezență, la atributul ultim (și prim) al lui Dumnezeu: faptul de a exista. Regnul mineral are această calitate extrem de pregnantă, extrem de viguroasă, care constă în anvergura *duratei* lui, în aspectul lui de (cvasi)eternitate. Ce poți spune despre mineralitate este că ea *este* pur și simplu. *Este* în mod stabil, masiv, omogen, depășind, în această privință, toate celelalte regnuri. Mineralitatea ne supraviețuiește: ea *este*, aproape în felul în care *este* Dumnezeu. Gîndiți-vă ce exemplu amețitor de *analogie inversă* avem aici! Regnul cel mai de jos întruchipează în modul cel mai pur, și în mai mare măsură decît toate celelalte regnuri, calificarea cea mai înaltă a Ființei supreme: aceea de a fi. Ce poți să spui liniștit despre un pietroi e că este. Adică exact ceea ce poți să spui, minimal și maximal, și despre Dumnezeu. Singura problemă e că „ființa" minerală subzistă, durează, *stă*, dar e definitiv străină de metabolismul vieții. Muntele și nisipul durează, dar durata lor e înghețată, stearpă, moartă. Prin urmare, mineralitatea e un „este" care nu respiră, care nu se mișcă și care nu creează. Seamănă cu Dumnezeu prin amploare și consistență, dar, în realitate, seamănă mai degrabă cu urma neînsuflețită a lui Dumnezeu. Regnul mineral *există* așa cum există un *vestigium*, o



urmă și o umbră. E, dacă ne putem permite un asemenea oximoron, un cadavru de divinitate. Pentru a urca, în ierarhia perfecțiunilor, de la *„a fi" pur și simplu* la *„a fi viu" pur și simplu*, trebuie să trecem de la regnul mineral la cel vegetal. În plantă, calitatea de a fi viu se exprimă în toată generalitatea ei. Pe fondul sec al mineralității, lumea vegetală este o uriașă, multicoloră explozie a vieții, în inocența ei primordială, în bogata ei generozitate. Prin urmare, așa cum regnul mineral imită dimensiunea „existentului" din Dumnezeu, regnul vegetal imită dimensiunea „viului" din Dumnezeu. Dar vitalitatea vegetală este totuși una pasivă, un soi de somnolență euforică, o reverie. Abia cu regnul animal intrăm în sfera unei vitalități active, ofensive, incluzînd mișcarea exterioară, dar și pe aceea, interioară, a instinctelor și afectelor primare. În regnul animal se regăsește, așadar, un nou nivel al perfecțiunii divine: nivelul vieții active, al existenței animate. Nu e greu de anticipat ce urmează. O nouă treaptă spre aproximarea perfecțiunii dumnezeiești va fi, pe de o parte, dimensiunea spirituală a acțiunii și, pe de alta, viața contemplativă, adică dimensiunea spirituală a non-acțiunii. E vorba, în ambele cazuri, de spirit, adică de ceva care nu intră în scenă decît o dată cu regnul uman. În om, întîlnim un cumul de calități care se apropie decisiv de modelul divin, după chipul și asemănarea căruia a fost făcut: a fi, a fi viu, a fi viu și activ, a fi viu și a făptui ca o ființă a spiritului. Omul nu este însă Dumnezeu. El e deasupra întregii creații prin „duhul" său, dar împarte cu



ea *corporalitatea*. S-ar zice, pînă aici, că nu există lume creată care să nu fie legată de corporalitate. Și că necorporal e doar Dumnezeu, Creatorul. Or, spune sfîntul Toma, nu se poate ca între desăvîrșirile lumii create să nu existe și aceea a necorporalității, care să imite, așa cum omul nu o poate face, necorporalitatea lui Dumnezeu. Din structura ierarhică desfășurată mai sus lipsește, cu alte cuvinte, ceva, lipsește o treaptă, și anume o combinație între statutul de „ființă creată" și condiția necorporală. În schema lumii – în care și-au găsit locul, cum am văzut, regnurile mineral, vegetal, animal și uman – mai e loc deci pentru o rubrică, pentru niște ființe care să fie create, ca toate celelalte, dar să fie totuși libere de corp. Avem nevoie în schema *ierarhică* a cosmosului de o treaptă a ființelor create și necorporale. Trebuie ca ea să existe. *Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas* („[...] e necesar să instituie unele creaturi necorporale") – spune Toma.[38] Fiindcă altfel ordinea lumii șchioapătă. Un capitol necesar al ei rămîne gol. Or, nu există loc vacant într-o rețea ordonată. Îngerii se potrivesc perfect pentru a ocupa acest loc vacant, în măsura în care sînt creați și necorporali. Ei sînt punctul cel mai înalt al lumii create în măsura în care imită calitatea de a fi *fără corp* a lui Dumnezeu. Rezumînd: atributul dumnezeiesc al purei existențe se reflectă – în planul creației – în regnul mineral. Atributul vieții – în regnul vegetal. Atributul vieții animate – în regnul animal. Atributul

[38] *Summa theologica*, cartea I, întrebarea 50, articolul 1.



vieții spirituale – în regnul uman. Atributul vieții spirituale necorporale – în regnul angelic. Cu aceasta, schema lumii create este epuizată. Atributul suprem al lui Dumnezeu, acela de a fi *necreat*, e, prin definiție, de neimitat în planul lumii create. Îngerii sînt ultima (cea mai înaltă) expresie a acestei lumi.[39] Dincolo de ei, nu mai există decît abisul inanalizabil dintre statutul creatural și metafizica increatului, adică dintre lume și Dumnezeu. Fără îngeri însă, piramida universului ar fi lipsită de vîrf. Sau, în termenii unui mare mistic (Hugo de Saint Victor), lumea creată ar fi o lume fără cap.

Iată deci cum argumentează Toma d'Aquino necesitatea existenței îngerilor.[40] El nu spune: îngerii există pentru că îi avem pomeniți în textele sacre. El nu spune: îngerii există pentru că i-am văzut. El spune: îngerii există pentru că există ordine. Și în ordinea aceasta cosmică, creată, există un loc pe care numai ei îl pot ocupa în mod legitim. Locul acela e la fel de bine definit ca și locul pe care îl ocupă,

---

[39] Un rezumat asemănător al lumii găsim, cu mult timp înainte, la Sf. Antonie cel Mare: „Iar deosebirile viețuitoarelor sînt patru: unele sînt nemuritoare și însuflețite ca îngerii, altele au minte, suflet și duh, ca oamenii, altele au numai duh și suflet ca dobitoacele, iar altele numai viață ca ierburile. În ierburi dăinuiește viața fără suflet, fără duh și fără minte" (*Filocalia*, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 33).

[40] Principalele surse sînt *Summa theologica* (cartea întîi, întrebarea 50, articolele 1 și 2), *Compendium Theologiae, De spiritualibus creaturis* și *De substantiis separatis*. Pentru comentarii și lămuriri, vezi Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filozofia Sfîntului Toma d'Aquino*, trad. de Adrian Niță, Humanitas, București, 2002.



să zicem, înăuntrul aceluiași sistem, regnul vegetal. Și așa cum nimeni nu poate pune la îndoială existența plantelor, nimeni n-ar trebui să pună la îndoială existența îngerilor. A spune că îngerii nu există pentru că nu se văd e la fel de neinteligent cu a spune că plantele nu există pentru că nu răspund la „Bună ziua".

Ar fi însă incorect din partea mea dacă nu v-aș preveni asupra faptului că demonstrația lui Toma se lovește, în chiar tabăra confraților săi, de oarecari dificultăți. Unii teologi (printre care cîteva nume mari ca Sf. Augustin, Origene, Clement din Alexandria, Pseudo-Macarie, Ioan Cassian, Bonaventura, Bernard de Clairvaux, Duns Scotus etc.) nu sînt de acord cu teza absolutei necorporalități a îngerilor. Argumentul lor forte e că singur Dumnezeu, Creatorul, poate fi definit ca spirit pur, așadar ca întru totul lipsit de corp. Prin urmare, chiar dacă îngerii nu au un corp fizic la fel de dens, de greoi ca al omului, ei trebuie să aibă totuși o expresie trupească, fie și una subtilă, transparentă, „eterică". Sf. Grigorie de Nazianz încearcă să aproximeze „corporalitatea" angelică prin formula *tis physis álle*, „o anumită altă natură"[41]. Această „altă natură" e pură, inteligentă, cerească, nematerială, dar „spiritualitatea" ei e relativă, acceptabilă ca atare doar prin contrast cu natura umană. Majoritatea Părinților par să considere „eterul" aristotelic drept „elementul" cel mai adecvat firii îngerești. Să observăm că „eterul" nu e

[41] Vezi Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, P.U.F., Paris, 1964, p. 316.



numai a cincea dintre „stihiile" lumii, ci și elementul originar, sursa primordială a celorlalte, *materia prima* universală.[42] Disputa n-a fost ușor de tranșat. Cel de-al șaptelea conciliu ecumenic (Niceea II, 787) încă admitea „reprezentabilitatea" îngerilor ca derivînd din faptul că ei nu sînt spirite cu totul netrupești.[43] Teza radicalei necorporalități a îngerilor s-a impus însă în cele din urmă, cu autoritate de dogmă. Trebuie să vă mărturisesc că, urmărind această dispută, simt iarăși adierea nefastă a dihotomiilor. Avem, într-o parte, lumea corporalității, a materiei compacte, și, în partea cealaltă, lumea spiritului pur. Tot ce există trebuie să se situeze ori colo, ori dincolo. Și dacă realul e mai complicat? Dacă există lumi în care asemenea diviziuni devin arbitrare? Despre astfel de lumi, care par să se potrivească mai bine cu firea îngerilor, vom vorbi în prelegerea următoare.

Deocamdată, la capătul prelegerii de azi, m-aș mulțumi să reflectați asupra faptului că și în culturile europene, și în cele din afara Europei, tema în-

---

[42] *Ibid.*, pp. 314–319.

[43] O spusese Ioan de Thessalonic și o confirmase patriarhul Tarasius din Constantinopol: „Îngerii se pot reprezenta (*graphesthai*), căci sînt reprezentabili (*hoti perigraptoi eisin*)." Cf. P. Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 133. Pentru problema reprezentabilității, cf. Glenn Peers, „Imagination and angelic epiphany", în *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 21, 1997, pp. 113–131 (e citat un autor din secolul al XVII-lea, Allatius, care compară capacitatea îngerilor de a apărea fizic cu îndemînarea pictorului care, prin culori meșteșugite, dă corp unor realități fără suport palpabil). Cf. și G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 2001.



gerilor este o temă recurentă. De la Dionisie Areopagitul la Toma, de la Dante și Milton la Blake și Rilke, de la Angelus Silesius la Cocteau și Walter Benjamin, ca să nu mai vorbim de enormul inventar de imagini oferit de istoria artelor, ierarhiile cerești nu obosesc să stimuleze „imaginarul" semenilor noștri. Prin urmare, nu vă propun o fumisterie, nu vă propun un curs despre nimic. Vă propun un curs care se mișcă într-un spațiu spiritual hipersaturat de cărți, experiențe nemijlocite și rituri. Pentru unii, înțeleg foarte bine, a vorbi, astăzi, despre îngeri sună ca nuca-n perete. Dar în definitiv, nu toți trebuie să ajungem analiști politici, tranzitologi, profesioniști ai reformei. E bine ca în orizontul nostru mental să apară, din cînd în cînd măcar, și lucruri mai puțin subînțelese, mai puțin actuale. Altfel ne înțepenesc încheieturile și murim de plictiseală. Reflecția despre îngeri poate fi, vă asigur, o bună terapeutică pentru combaterea mediocrității intelectuale de a cărei amenințare nu scapă nimeni.

2. ÎNGERII ȘI IMAGINALUL

În prelegerea trecută, am pornit de la ideea că trebuie să evadăm din mecanica sterilă a gîndirii dihotomice și că ierarhiile cerești sînt o veche soluție pentru acoperirea logică și ontologică a intervalului dintre Dumnezeu și om. Sfîrșeam – *à propos* de discuția privitoare la corporalitatea îngerilor – prin a pune la îndoială legitimitatea unei distincții tranșante între „spirit" și „materie". Vom relua, astăzi, această temă și vom căuta elemente care să configureze posibilitatea unui mod de existență aflat la egală distanță (sau la egală apropiere) de amîndouă. Mai înainte însă, ne vom răfui cu o altă dihotomie care face ravagii în metabolismul curent al gîndirii noastre: dihotomia „real–imaginar", respectiv – pentru a complica puțin lucrurile – dihotomia „existent–inexistent".

Tribulațiile „existentului"

În genere, ne referim la „ceea ce există" cu o uluitoare frivolitate. Distribuim neglijent, pripit, nereflectat, tocmai atributul primordial al lumii în care trăim. Ce spunem atunci cînd spunem că ceva există? În practica zilnică a limbii, vorbim despre „existența" unor lucruri care, în fond, au foarte puțin de



a face unul cu celălalt. „Există" și corpul meu, și emoțiile mele, și catedra aceasta, și personajul James Bond, „există" visele, amintirile, proiectele, șirul numerelor naturale ș.a.m.d. Dacă folosim termenul „există" cu atîta largheţe, întrebările categorice de tipul „Dumnezeu (sau îngerii) există?" își pierd sensul. Căci nu e limpede la ce fel de „existență" ne referim. Vă dați seama că nu vom intra, acum, în toate detaliile speculative ale acestor enorme probleme. Prefer să vă trimit la un autor mai vechi, sorbonard serios, despre care nu prea se mai vorbește, dar la care veți găsi un excelent inventar filozofic al „diferitelor moduri de existență". E bine să citim, uneori, și alți autori decît cei care „circulă". Nu zic să nu citim Derrida sau Foucault (dacă e după mine, mai curînd Foucault decît Derrida). Dar cîte o experiență „exotică", mici aventuri inactuale cu autori mai puțin frecventați nu pot dăuna nimănui. Autorul pe care vi-l propun e Étienne Souriau. Cunoscut mai curînd printre esteticieni pentru o carte din 1929 importantă în domeniu (*L'avenir de l'Esthétique*), el a publicat în anii '40–'50 și alte cîteva lucrări, de mare ajutor în chestiunea de care ne ocupăm. Într-una din ele[1], veți găsi lista comentată a sensurilor pe care „existența" le-a putut căpăta de-a lungul istoriei filozofiei. Sîntem „dresați" încă din copilărie – spune Souriau – să separăm orbește „ceea ce este" de „ceea ce nu este". Rezultatul e dezastruos. Luați din scurt, nu știm să spunem nimic coerent despre

[1] *Les différents modes d'existence*, P.U.F., Paris, 1943.



o vocabulă de care abuzăm clipă de clipă. Pe fondul acestei uriașe aproximații, metafizicienii au încercat un număr indefinit de disjuncții și clasificări. Se vorbește de „ființă în act" și de „ființă în potență" (din nevoia de a fi expeditivi, lăsăm, pentru moment, la o parte, cu scuze, separația „ființă–existență"). Aristotel, fiindcă de el e vorba, construiește și o întreagă teorie a existențelor imaginare (*Metafizica*, M, 1078), sau încearcă să lămurească statutul „viitorurilor contingente". La Plotin apar nouă grade ale existentului, organizate ierarhic, după intensitate. Există, într-adevăr, „existențe intensive": Giordano Bruno crede că fiecare existent se mișcă între un minimum și un maximum. Ceea ce ne îngăduie să conjecturăm că poți exista mai mult sau mai puțin, mai aprins sau mai stins. Despre unele lucruri se spune că au o existență „obiectivă", sau, dimpotrivă, „subiectivă", sau „afectivă", sau „volitivă". La Kant sînt curenți termeni ca „existență de fapt", „existență necesară", „posibilă", „apriorică", „aposteriorică", ca să nu mai vorbim de „existență fenomenală" și „numenală". Hegel aduce în scenă celebrele *für sich, an sich, bei sich,* iar Heidegger nu mai puțin celebrele *Dasein, Zuhandensein, Vorhandensein*. Vorbim de „existențe onirice" („din aceeași țesătură cu visele", spune Shakespeare), „existențe formale", „explicite", „implicite", „universale" sau „singulare", „interioare" sau „exterioare", „fizice", „sufletești", „spirituale", „trecute", „prezente" și „viitoare", „contingente" sau „transcendente" („care depășesc în grandoare octava lumii" – spune Souriau), „proble-



matice", „probabile" etc. Există, în sfîrșit, de la Dionisie Areopagitul la Meister Eckhart, „supra-existența" (Souriau îi dedică un capitol întreg și în cartea amintită, și într-una, din 1955, intitulată *L'ombre de Dieu*). N-am pomenit încă despre marea „rețea" teoretică „real–imaginar–posibil–virtual". Ce fel de „realitate" are visul? Pot spune că visul pe care tocmai l-am avut și care mi-a marcat dispoziția întregii zile nu există? Sau că acele *rêves-éveillés* despre care vorbește adesea Mircea Eliade n-au nici o substanță? În ce fel „există" sufletul?[2] Cît de „reală" e o presimțire? Sau e reală doar atunci cînd se adeverește? Există „numerele iraționale" și, în general, „existențele matematice"? Există „triunghiul echilateral"? Dar rădăcinile pătrate ale numerelor negative? Exista în blocul de marmoră, cum pretindea Michelangelo, corpul statuii pe care urma să o facă? Și ce ne facem cu „particulele elementare" ale domnului Heisenberg? Electronul căruia nu-i poți determina poziția, entitățile ultramicroscopice care se refuză observației întrucît se modifică în funcție de condițiile „experienței" – iată „obiecte" care nu mai îndeplinesc condițiile clasice ale „reității". Durata unei existențe contează sau nu în definirea ei ca existență? Fluturele, mai mult decît evanescent, „există" în același plan cu Himalaya? Tînărul de 12 ani „există", sau e doar expresia virtuală a adultului? Cît de „real" este „posibilul"? Cît de reală este o latență? Cît de reală e, să zicem, moartea mea? Nu sînt (deocam-

[2] Vezi o a treia carte a aceluiași autor: *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris, 1938.



dată) mort și, din păcate, nu trăiesc în fiecare zi cu gîndul la moarte. Dar știu că episodul acesta e deja dat. Pentru fiecare dintre dumneavoastră e dat. Trebuie să vă decideți într-o bună zi să luați notă de faptul că moartea dumneavoastră *personală*, nu moartea vecinului sau a unui cunoscut, e reală. E deja acolo. Să revenim: există grade ale posibilului? E faunul „mai posibil" decît centaurul? Dar grade ale imposibilului există? Da, de vreme ce Bergson vorbește despre „non-imposibilitate". (Dacă ai un bilet de loterie *nu e imposibil* să cîștigi, dar dacă nu-l ai e imposibil.) Porțiunea prăbușită a unui pod sau traseul absent al unei ogive numai parțial desenate sînt „inexistente" în același sens în care e inexistentă o sirenă? Nu tocmai, de vreme ce, „virtual", ele au o structură precisă, inconturnabilă. *Cyber-space*-ul există? Evident, Étienne Souriau nu-și putea pune *această* întrebare, dar și le pune pe toate celelalte și multe altele.[3] Variantele posibile de joc sînt, în acest domeniu, inepuizabile. „Neantul" există? Dacă nu, cum îl putem invoca și cerceta filozofic? Dacă da, atunci nu mai e neant. Cîtă „neființă" a rămas în lume, ca urmă a neființei originare? Putem să ne amuzăm spunînd, de pildă, că „rețeta" pietrei conține 75% neființă, în vreme ce a omului numai 25%, iar a animalelor 50%? Care e componenta de „realitate" a universurilor ficționale? Souriau amintește dispu-

---

[3] Cu titlu de amuzament, observ că, într-o notă (p. 72), e citat ca foarte interesant un articol de Ionel Gherea (fiul lui Constantin), în care se face deosebirea între „existența-durată" și „existența-idee".



ta dintre Russell și MacTaggart în legătură cu raporturile de anterioritate și ulterioritate existente între feluritele episoade ale unui roman. Napoleon, ni se spune, citea, pe insula Sf. Elena, din Richardson și calcula riguros bugetul anual al unuia dintre personaje, după cum Victor Hugo se ocupa cu creionul în mînă de conturile lui Jean Valjean în cei zece ani cît „lipsește" din roman... În aceeași linie de „experimente", sînt semnalați artiștii plastici care, pasionați de anatomie, au făcut studii despre modul în care se poate insera aripa îngerului în articulația omoplatului. Unde este, în aceste condiții, granița dintre realitate și ficțiune? Fenomenologii au aerul de a fi găsit un criteriu „cinstit" de evaluare a „realului" propriu-zis, singurul acceptat de „subiectul universal" ca obiect de cunoaștere: *fenomenul*, ceea ce este dat, ceea ce „apare" și se livrează pe sine în tocmai faptul de a apărea. Dar, se întreabă Souriau, își ajunge fenomenul sieși? Poate fi el cu adevărat izolat? Și nu există o realitate de cu totul alt tip, dar la fel de masivă – realitatea „evenimentului" (*das Geschehen*) –, care dublează și complică realitatea „fenomenelor"? Existența de tip „substantival" (a fenomenului) e doar o parte, un „mod" al existentului. *Evenimentul* aduce în discuție existența în act, existența „verbală", adică reprezentabilă prin dinamica verbului. Cu alte cuvinte, a exista înseamnă, uneori, „doar" „a avea loc", a se petrece, ceea ce nu e totuna cu a fi localizabil, a fi situat. Apoi există și ceea ce Souriau numește „existențele solicitudinare", cele pe care *noi* le producem, *le instau-*



răm, prin speranță, teamă, grijă, dorință. Mai există și *Miteinandersein,* existența născută prin reciprocitate (co-existență), prin „colaborarea" a două existențe distincte, și mai există ceva, care se cheamă *prezență* și are un statut ontologic aparte. Un prieten sau un maestru spiritual dispărut pot fi mai prezenți, pentru mine, decît cei mai vii dintre cei vii. Sîntem înconjurați de inși a căror „existență" nu poate fi pusă la îndoială, dar care sînt eminamente absenți, nuli, incapabili să iasă din statistică pentru a deveni persoane. La fel, lucruri de ordinul închipuirii, al subiectivității sau al transcendenței pot influența direct și amplu desfășurarea vieții mele, fără ca, după măsurile obișnuite, ele să poată fi catalogate la rubrica „existentului". Pînă la urmă, trebuie să dăm dreptate limbii germane: este „real" (*wirklich*) tot ce are un efect palpabil, tot ce acționează eficace (*wirken*) asupra ambientului, și este „ființă" (*Wesen*) tot ce poate fi resimțit ca prezență (*Anwesenheit*).

De ce vă spun toate astea? Ca să vedeți ce babilonie se ascunde dincolo de aparentul „subînțeles" al „existenței".[4] Și ca de-acum încolo să vă gîndiți de o sută de ori înainte de a afirma despre ceva că există sau că nu există, că e „real" sau „închipuit".

Pe acest fundal, să revenim la îngeri. În ce categorie de „existențe" îi putem plasa? Existențe „de fapt"? Virtuale? Posibile? Imaginare? Onirice? „Prezențe" în sens larg? Existențe „solicitudinare"?

---

[4] Pentru perspectiva „tradițională" asupra problemei, citiți René Guénon, *Les États multiples de l'être,* ed. a 4-a, Véga, Paris, 1973, și *Le Symbolisme de la Croix,* Véga, Paris, 1983.



„Co-prezențe" (*Miteinandersein*), adică entități care trăiesc (numai) în reciprocitate cu noi? Sau „existențe" pur și simplu, în aceeași linie cu scaunele, florile, norii și oamenii? Altfel formulată, întrebarea ar suna așa: ne putem reprezenta un tip de realitate care să corespundă naturii angelice? Îngerii sînt ființe ale intervalului. Cum arată acest interval? Care e, cu alte cuvinte, „lumea" ierarhiilor cerești? Ei bine, lumea aceasta a fost, în spațiul feluritelor tradiții spirituale, identificată și descrisă. Varianta ei „cartografică" cea mai amănunțită și mai articulată am găsit-o în spațiul islamului iranian, cu ajutorul celui mai mare specialist european în domeniu, Henry Corbin[5]. Voi încerca să adun laolaltă, rezumînd și simplificînd, elementele constitutive ale acestei „inter-lumi" , așa cum apare ea în textele cercetate de el.

Imaginalul și oglinzile

E vorba de o lume care ocupă, în schema macrocosmică, același loc ocupat, în schema microcosmică, de *suflet*: un loc de mijloc între corp și spirit. Uneori, lumea aceasta e numită, tocmai de aceea, „Orientul Mijlociu". Există, pe de o parte, „lumea sensibilă", „lumea de aici", la care avem acces prin

[5] Recomand, dintre lucrările sale, *Avicenne et le Récit visionnaire*, 2 vol., Adrien-Maisonneuve, Paris, 1954, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Buchet/Chastel, Paris, 1960 și, mai ales, cele 4 volume apărute la Gallimard în 1971–1972, sub titlul *En Islam iranien*.



percepție senzorială, pe de altă parte, „lumea de dincolo", „cerul" suprem al Inteligenței, obiect al Intelectului pur, iar *între ele*, în intervalul rămas liber, o lume intermediară, psiho-spirituală, la care avem acces printr-o facultate specială, „imaginația activă", de care ne vom ocupa imediat. Obiectele sensibile stau, așadar, în lumea lor, ideile stau în lumea lor, dar există un spațiu „de tranziție" între obiecte și idei, o țesătură „mixtă", în care „extremele" se întrepătrund. Tradusă pe europenește, schema aceasta ar vorbi despre o lume a universalului concret (a senzațiilor), o lume a universalului logic (a ideilor) și o lume a universalului „metafizic" (a „imaginilor"). Fiecărui obiect al lumii sensibile (*molk*) îi corespunde, în lumea intermediară (*Malakūt*), o Imagine (*mithāl*), căreia, la rîndul ei, îi corespunde, în lumea supremă, a Inteligenței, o Realitate arhetipală luminoasă. „Imaginea" mediană e un *analogon* al obiectului sensibil, un arhetip „intuibil" al lui („imagine" are aici sensul nemțescului *Bild*, care se poate înțelege ca *Gestalt*, ca *forma* [lat.]), în vreme ce „arhetipul" e un „model" al lui, „martorul" lui esențializat în fața lui Dumnezeu.

Inter-lumea la care ne referim capătă, în texte, felurite denumiri simbolice cît se poate de semnificative. I se spune, de pildă (în persană), *Nā-kojā-Abād*, „țara lui non-unde" (sensul literal al „u-topiei"), ceea ce nu înseamnă „țara de nicăieri", ci țara care nu poate fi localizată în termenii spațialității curente, un teritoriu, așadar, care nu răspunde la întrebarea „unde?" Alt nume pentru acest teritoriu este „al



optulea climat", primul de după cele „șapte climate" care divizează pămîntul originar („climatul" s-ar traduce în latinește prin *orbis*). Lumea intermediară se află „pe suprafața convexă" a lumii fizice, adică a celei de a noua sfere planetare, ultima, „sfera sferelor", limita universului sensibil. Ibn'Arabī vorbește despre „*centura de smarald* a lumii noastre", un soi de voal suprasensibil, dincolo de care se află „cele 70 000 de universuri ale sufletului". Smaraldul nu e ales la întîmplare. Verdele său e „la mijloc", între negrul lumii corporale și auriul Inteligențelor separate. Alt nume al inter-lumii este „Insula Verde". Altul – „Cetatea perfectă" (*Hūrqalya*). Termenul tehnic arab este *'ālam al-mithāl*, desemnînd o lume a cunoașterii „imaginative" (Sohrawardī, în secolul al XII-lea, îi spune *'ālam al'khayāl*). Henry Corbin găsește un perfect decalc latin pentru a traduce această formulă: *mundus imaginalis*. E o soluție fericită, pentru că induce deosebirea fundamentală între „imaginar" și „imaginal", respectiv între „închipuit" și „cunoscut prin imagine".[6] Din unghi filologic, decalcul e riguros plauzibil. Așa cum *origo* dă și „originar", și „original", *imago* poate da, la rîndul lui, perechea amintită adineauri. Imaginalul desemnează o lume care subzistă și se exprimă ca imagine. De aceea, el

[6] În afara lucrărilor deja amintite, vezi și Henry Corbin, „Mundus imaginalis ou L'imaginaire et l'imaginal", în *Cahiers internationaux de symbolisme*, nr. 6, 1964, pp. 3–26. Vezi, de asemenea, articolul „The Imaginal" semnat de Gilbert Durand în *The Encyclopedia of Religion* editată de Mircea Eliade, Simon & Schuster Macmillan, New York, 1995, vol. 7, pp. 109–114.



nu poate fi perceput, nu „apare", decît în măsura în care cineva, o prezență disponibilă, activă, *orientată*, se pune în condiția de a-l percepe. E cazul să amintim că există și în terminologia Kabbalei un concept simetric al arabului *'ālam al-mithāl*, și anume *Olam Hademuth*[7]. Aș mai semnala – în seria numelor atribuite inter-lumii de care ne ocupăm – și termenul arab *barzakh*, „istm" (care ilustrează foarte bine aspectul ei de ținut median, de „teritoriu de legătură") și, în sfîrșit, expresia „țara de dincolo de Muntele Qaf". Muntele Qaf este axa lumii, locul prin care se poate ieși, pe verticală, din granițele lumii pămîntești. (Asirienii defineau faptul de a muri ca fiind „o agățare de munte", adică o deplasare spre punctul din care începe orice călătorie ascendentă.) Lumea imaginală este, s-ar spune, primul „peisaj" pe care îl vezi, de îndată ce ai părăsit cardinalitatea terestră.

Probabil că sînteți nițeluș excedați de acest salt brusc într-o ambianță oarecum exotică. Pentru a vă calma, v-aș spune, mai întîi, că, vorbind despre îngeri, e cu totul legitim să invocăm spațiul iranian, de care se leagă obîrșiile zoroastriene ale temei.[8] Asta nu înseamnă că spațiile care ne sînt mai aproape ignoră această problematică. Există, de pildă, un echivalent celtic al lumii intermediare: *Tir-nan-Og*. (La

---

[7] Vezi Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 73–89.

[8] Cf. Georges Dumézil, *Naissance d' archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris, 1945.



Ibn'Arabī găsim corespondentul „Pămînt ceresc", *Terra lucida.*)[9] Corbin include în același perimetru *topoi* consacrați ai culturii occidentale. Raiul veterotestamentar, Graalul, cu isprăvile lui simbolice, speculațiile privind „a patra dimensiune" și „al cincilea element" (*quintaessentia*) – trimit, toate, la *mundus imaginalis*. Să încercăm, mereu *via* Corbin, să ne facem o idee ceva mai concretă despre această lume.[10]

Recunosc că pentru a reuși e nevoie de un tip special de sensibilitate. Trebuie „să ai ureche", să ai organ, să simți, de pildă, ce diferență enormă este între universul unui roman (*Moș Goriot*, să zicem, ca să luăm unul „realist") și universul ciclului cavaleresc al Graalului, sau al epopeilor mistice în general. Deosebirea e că, în primul caz, în ciuda aspectului concret, „rupt din viață", al povestirii, sîntem în plină ficțiune, în vreme ce, în cazul al doilea, sîntem într-un scenariu cu referință directă la eveni-

[9] Cf. Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1971, vol. II, p. 58. „Lucida" vine de la *lux*, lumină. „Pămîntul luminos" indică, oximoronic, o lume în care ceea ce e dens devine „translucid" și ceea ce e subtil capătă o anumită substanță: așadar, o lume intermediară.

[10] Amprenta pusă de Henry Corbin asupra cercetărilor contemporane de angelologie este decisivă (vezi și studiul său „Nécessité de l'angélologie", în *L'Ange et l'homme*, Albin Michel, Paris, 1978, republicat în Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981). Semnalez, cu titlu ilustrativ, trei lucrări, categoric marcate de demersul corbinian: Aurelia Stapert, *L'Ange roman dans la pensée et dans l'art*, Berg International, col. „Tradition et culture", Paris, 1975, Massimo Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, și Paul Colilli, *The Angel's Corpse*, Palgrave Macmillan, 1999.



mente majore ale vieții noastre sufletești. Ceea ce se întîmplă în romanul balzacian poate fi comentat istoric, social, moral sau literar, dar, în definitiv, nu mă privește decît foarte vag, printr-o eventuală empatie de moment. Ceea ce se întîmplă în textele ciclului arthurian privește tematica permanentă a „căii spirituale", a căutării, a comunicării cu lumea simbolurilor, lucruri care sînt dincolo de istorie, sociologie, morală sau literatură. Teritoriul Graalului, ca și acela al experiențelor noastre onirice, al iluminării profetice, al „raptului" vizionar, circumscrie o zonă care e greu de clasat după criteriile curente: nu e „interioară", nu e „subiectivă", nu e nici „obiectivă", dar nici „nesenzorială". E autonomă, trans-subiectivă, suprasenzorială (fără să fie „abstractă" sau ideală). Ne aflăm într-o lume care are un fel de corp, dar nu e corporală, are un coeficient de rarefiere, dar nu e pur spirituală, are, cu alte cuvinte, și ceva din ce e deasupra ei, și ceva din ce e sub ea. Aceasta e lumea imaginalului, a „istmului" dintre lumi. Închipuiți-vă un univers în care există tot ceea ce există în universul cunoscut de noi, numai că fără corp. Încercați să vă puneți problema cum e să ai senzația de albastru fără a vedea, nemijlocit, un albastru fizic. Sau cum e să ai reprezentarea unui spațiu nespațial, respectiv a unui corp necorporal. Știu că e greu, dacă nu cvasi-imposibil, mai ales în limitele culturii europene moderne, care are dificultăți să admită ca reale lucruri situate în afara cadrului dimensional consacrat. E unul din motivele pentru care simțim mereu nevoia unor referințe extra-europene.



Metafora cea mai la îndemînă pentru a descrie lumea imaginală e, nu întîmplător, *metafora oglinzii*. Căci ceea ce vedem în oglindă nu e nici fantasmă, nici ființă aievea.[11] „Apariția" din oglindă nu e totuna cu ființa noastră concretă, dar depinde esențialmente de „apariția" noastră, se produce *numai* dacă ne așezăm în fața ei și dacă privim spre ea.[12] Lumea imaginală (care e lumea unde se simt acasă și îngerii) e un *plan de reflexie* între lumea spiritului și cea a materiei, sau, pe alt palier, între Dumnezeu și oameni. În „spațiul" ei cele două dimensiuni se regăsesc în contiguitate: una printr-o sacrificială mișcare coborîtoare (kenoză), cealaltă, prin asceză urcătoare.[13] La sfîrșitul vremurilor, vom trece dincolo de planul acesta, pentru a întîlni Realul Suprem față către față. Dar pînă atunci, cît sîntem încă în interval, adică „pe drum", vedem Realul acesta „prin oglindă, în ghicitură" (I Cor. 13, 12).[14] În aceeași

---

[11] „Oglinda, pe de o parte – spune Calist Patriarhul –, nu poartă nici o grosime a lucrului arătat în sine, dar, pe de alta, ceea ce arată nu e cu totul nimic" (*Filocalia*, vol. VIII, p. 312).

[12] Am atins, rapid, tema oglinzii și în „Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității", republicat în acest volum (Anexa I, pp. 253–280). Cf. și partea a doua a volumului de față.

[13] Metafora oglinzii domină, în islamism, teologia Întrupării. Căci se vorbește de Întrupare și acolo, numai că Dumnezeu nu îmbracă trup deplin, ci se oglindește în conștiința credinciosului. Fiecare musulman în parte e mediul de reflexie al lui Dumnezeu, „suportul" Întrupării Sale. Din perspectivă creștină, e o doctrină eretică, docetistă, dar în logica internă a dogmei muhammedane lucrurile sînt coerente.

[14] Oglinda – spune Sf. Maxim Mărturisitorul – „reflectă chipul lucrurilor originare, dar nu cuprinde înseși lucrurile în subzistența



oglindă – la care Moș Goriot nu are acces – se mișcă hieratic cavalerii Mesei Rotunde...[15]

Îngerii, despre care Scriptura spune că „văd pururea Fața Tatălui" (Matei 18, 10), sînt oglindirea Feței către care privesc. Iar cine contemplă chipurile îngerești întîlnește, în lumina lor, însăși această oglindire. La rîndul lui, omul care se străduiește să trăiască după modelul protectorilor săi cerești devine oglinda lor și se oglindește în ei și în oglindirea Feței Tatălui. Viața spirituală e, în definitiv, o problemă de catoptrică, răsfrîngerea în cascadă a luminii supreme pînă în cel din urmă ungher al lumii. Îngerii sînt purtătorii calificați ai acestui uriaș joc de oglinzi, transparențele orînduite ierarhic prin care sîntem „vizați" de Raza dumnezeiască. Grigorie Palama: „...puterile înțelegătoare și duhurile slujitoa-

---

lor descoperită". Oglinda e o mijlocire care revelează și ascunde deopotrivă. Ca atare, e perfect adecvată modului de cunoaștere al omului căzut. Incapabil să intuiască, direct și pur, adevărul, omul post-edenic trebuie să se mulțumească a percepe reflexul lui, pe calea laborioasă a virtuții și a investigației: „Oglinda ne indică originalele prin virtute, iar ghicitura face străvezii originalele prin cunoștiință" (Maxim Mărturisitorul, *Despre diferitele locuri grele din Sf. Scriptură*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 156–158).

[15] În treacăt fie spus, dacă acorzi deplină realitate personajului lui Balzac – și oricărui personaj literar – devii Madame Bovary, după cum dacă acorzi deplină realitate lui Lancelot, adică o realitate care nu e de natura „imaginalului", ci de natura imediatului, devii Don Quijote. Mie unuia îmi e mai simpatic acesta din urmă. Pentru că mi se pare mai nobilă sminteala de a comunica inadecvat cu un simbol, decît aceea de a comunica inadecvat cu o ficțiune. Periculoase sînt însă amîndouă.



re sînt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus și, ca lumini de al doilea, răsfrîngeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintîi fire luminoasă după cea dintîi, răsfrîngînd-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtășire a celei dintîi lumini."[16] Călugărul, ca imitator al îngerului, se împărtășește și el din luminile lui secunde, devenind, după cuvîntul lui Nil Ascetul, „sfeșnic", „stea nerătăcitoare", „far".[17] Troparul Sfîntului Isaac Sirul îl slăvește ca pe un „purtător de lumină".[18] „... ne facem oglindă – spusese, de altfel, sfîntul însuși – căci vedem în noi asemănarea și întipărirea adevărată a Celui ce e prin fire și prin ființă Dumnezeu."[19]

Corpuri spirituale

Cu lumea imaginală, a îngerilor, sîntem, cum am văzut, pe un tărîm în care binomul „corporal–necorporal" nu funcționează. Avem de a face, dacă mi se îngăduie barbarismul, cu o lume „aparițională", o lume în care materia și spiritul par a fi negociat o cale de mijloc, așa încît imaterialul să poată apărea și materialitatea să devină inevidentă. Ambivalența aceasta e o temă familiară în literatura alchimică (care caută *„piatra* filozofală", așadar transfigurarea *celei mai dense* materii) și în tradiția „teozofică" eu-

[16] *Filocalia*, vol. VII, p. 477.
[17] *Filocalia*, vol. I, Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană" S.A., Sibiu, 1947, p. 155.
[18] *Filocalia*, vol. X, București, 1981, p. 515.
[19] *Ibid.*, p. 192.



ropeană (a nu se confunda cu teozofia sectant-mondenă de sorginte Blavatsky–Besant). Am în minte autori ca Jakob Böhme, cel care pretindea că, înainte de a se întrupa în om, Dumnezeu s-a întrupat în lumea intermediară a îngerilor, sau ca discipolul său din veacul al XVIII-lea, pastorul luteran Friedrich Cristoph Oetinger, care valorifică teologic noțiunea de *Geistleiblichkeit, caro spiritualis*. Un neoplatonician englez, Henry More, vorbea, cu un secol înainte, de *spissitudo spiritualis*, un soi de densitate diafană, iar celebrul Swedenborg (nu vă grăbiți să-l evacuați sceptic; Kant avea cuvinte de laudă despre el) definea aceeași „rubrică" ontologică ca fiind alcătuită din *apparentiae reales*. Formula aceasta e foarte expresivă, în echivocul ei: aparența și realitatea se contopesc în unitatea paradoxală a „apariției".[20]

Simt acumulîndu-se, în jurul cuvintelor mele, nedumerirea mustrătoare a ortodoxului cinstit. Cum adică? Nu putem vorbi despre îngeri decît mobilizînd stranietăți iraniene, erezii teozofic-alchimice, neoplatonisme? Unde este Scriptura? Unde Părinții Bisericii? Ce e cu ectoplasmele astea suspecte? Mă grăbesc să intru în ordine. De fapt, cele mai îndrăznețe și mai convingătoare trimiteri la lumea imaginală și la „materia ei spirituală" tocmai în Scriptu-

[20] Un întreg colocviu a fost dedicat, în 1986, la Paris, temei „materiei spirituale". Actele lui au apărut în volum un an mai tîrziu, în seria „Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem". În acest volum (*La matière spirituelle*, Berg International, Paris, 1987) veți găsi, între altele, un studiu despre Oetinger, al lui Pierre Deghaye.



ră se găsesc. Scriptura este aceea care, prin Sfîntul Evanghelist Ioan, alătură doi termeni ce păreau condamnați la ruptură definitivă: *Verbum* și *caro*. Vă aduceți aminte? *Et Verbum caro factum est*. Ce sînt Evangheliile decît *Geistleiblichkeit*, duh al Cuvîntului, coborît în trupul literei? Veți spune că nimeni nu contestă coerența intimă dintre cele duhovnicești și cele ale corpului, că însăși alcătuirea noastră omenească e suflet și carne deopotrivă, *Geistleiblichkeit*. Dar Iisus nu s-a întrupat într-o „materie spirituală", ci într-un trup deplin. De aici și pînă la invocarea unei lumi distincte, în care cele „de jos" și cele „de sus" se suprapun spectral e cale lungă. Bun. Atunci să citim ultimul capitol din Evanghelia după Luca, cel în care doi ucenici merg abătuți spre Emaus și îl întîlnesc, deodată, pe Învățătorul lor înviat. Pe care însă nu-l recunosc, deși stau cu el la masă. Învățătorul reapare la Ierusalim dinaintea tuturor ucenicilor. Ucenicii se sperie! „Credeau că văd un duh" – spune textul. Nu e curios? Cel lîngă care petrecuseră timpul cel mai prețios al vieții lor apare, după Înviere, și ei ori nu-l recunosc, ori se sperie. Iar El trebuie mai întîi să-i liniștească („Eu sînt, nu vă temeți!") și apoi, ca să-i convingă că nu e duh, să mănînce împreună cu ei pește și miere. E limpede că trupul Celui Înviat e trup adevărat („Pipăiți-mă și vedeți: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeți că am eu"). Și totuși *ceva e altfel*, după cum *altfel* decît de obicei va fi arătat Christos și în episodul Schimbării la Față: „s-a schimbat înfățișarea Feței" – spune același evanghelist. În ambele cazuri, ucenicii au o



experiență distinctă de senzorialitatea curentă, un amestec de luciditate și extaz, de văz și viziune. Ei văd corpul lui Iisus, dar văd „corpul slavei" Sale. Iar noțiunea de „corp al slavei", înțeles ca trans-substanțiere a corpului fizic obișnuit, se înscrie în chip firesc în vocabularul pe care îl tot tatonăm încă de la începutul acestui curs: *caro spiritualis, spissitudo spiritualis, Geistleiblichkeit*[21]. Transfigurat, Iisus participă la un nivel al realului în care personaje de mult defuncte (Moise și Ilie) sînt co-prezente, arătîndu-se și ele „în slavă" (Luca 9, 31), cu o veridicitate care îl îndeamnă pe bunul Petru să le propună improvizarea rapidă a trei adăposturi. Bineînțeles că nu e vorba nici de stafii, nici de vedenii. E vorba de o „răpire", de un acces fulgurant, obținut prin bunăvoința harului, la o lume supra-firească, aceeași în care au călătorit, uneori, profeții și sfinții. Lumea

---

[21] Vezi și Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Éditions Présences, Saint-Vincent-sur-Jabron, Paris, 1971. Dar problema în sine apare abundent în scrierile Sfinților Părinți. Pentru Grigorie Sinaitul, corpul slavei („trupul nestricăciunii") e totuna cu trupul paradiziac, neîntinat, al cuplului originar de dinaintea păcatului și cu trupul învierii de la sfîrșitul veacurilor: „Trupul nestricăciunii este trupul pămîntesc afară de musturi și de grosime, prefăcut în chip negrăit din trup sufletesc în trup duhovnicesc, încît este *și pămîntesc, și ceresc* (*s.m.*, A.P.), prin subțirimea înfățișării dumnezeiești. Căci așa cum a fost plăsmuit la început, așa va și învia..." „Trupul nestricăciunii" e „fire îndumnezeită", „pămînt sfînt" (*terra lucida*...), după cum „Împărăția *Cerurilor*" e „*Pămîntul* celor blînzi" (*s.m.*, A.P.), „Pămîntul făgăduinței" (cf. *Filocalia*, vol. VII, pp. 105–106). Isaac Sirul numește trupul înduhovnicit „trup răpit", răpit, prin exercițiu ascetic, propriei sale corporalități, fără anularea ei (cf. *Filocalia*, vol. X, București, 1981, p. 172).



aceasta este și lumea angelofaniilor. Și îngerii cînd apar, luminoși, oamenilor trebuie să vorbească asemenea lui Iisus la Ierusalim, după Emaus: „Nu vă temeți!" Și ei iau, pentru a se manifesta, „aparența reală" a unui corp.[22] În clipa privilegiată a contactului cu asemenea făpturi cerești, omului i se lărgește, instantaneu, cîmpul vizual, în așa fel încît să perceapă țesătura altui „grad" al existenței. „Gradul" acesta nu e gradul suprem. Dumnezeu nu poate fi vizitat la El acasă. El poate da doar întîlnire credinciosului într-un „loc neutru", locul teofaniilor și al angelofaniilor, locul revelațiilor și al inspirației, al ritualurilor, al iluminării. În puține cuvinte, locul acesta, aflat în intervalul dintre lumea pămîntească și Tronul dumnezeiesc, poate fi numit *mundus imaginalis*, „centura de smarald a lumii noastre"...

Nicăieri, peste tot, „înăuntru", „în afară"

Lumea imaginală e reală, dar e *altfel* reală decît ceea ce socotim, de regulă, real. Nu poți să mergi spre ea uitîndu-te pe o hartă, nu e „undeva", pentru că e

[22] Și Grigorie cel Mare, și Toma d' Aquino admit că îngerii pot asuma, în anumite împrejurări, un corp translucid, o expresie trupească de tipul aerului condensat (cf. Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, p. 104, și Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 204). În asemenea cazuri, „corpul de aer" nu este iluzoriu, ci real. El este însă, nu mai puțin, rezultatul unei ieșiri a îngerului *în afara* sferei sale de existență, adică a „lumii imaginale".



ubicuă. Ea trăiește numai ca urmare a unei relații: relația dintre ea însăși și cel care o caută. Cu alte cuvinte, ca să se deschidă, are nevoie de activarea interesului tău pentru ea și de o facultate specială, din familia imaginației. În acest sens, ea este o lume virtuală, care se desfășoară „obiectiv" abia în momentul în care sînt dispus să prind contur în fața ei. *Îi fac loc*, mă raportez la ea, o chem – atunci ea se manifestă. Bat – mi se deschide. Dacă însă îmi iau ochii de la luminile ei crepusculare – se volatilizează, se închide, reintră în virtual. O observație a unei călugărițe vizionare din secolul al XII-lea, Hildegard von Bingen, descrie foarte precis acest raport: „Dacă în om nu există întrebare, nu există nici în Duhul Sfînt răspuns." Lumea imaginală e tot atît de reală și de ireală pe cît este lumea vizibilă pentru un orb. Trebuie ca orbului să i se deschidă ochii pentru ca uriașa rezervă de virtualitate în care trăise ca nevăzător să capete substanță reală.

Sensibilitatea artistică are adeseori intuiția acestei „specii ontologice" care se întrupează în funcție de „proiecția" unui interlocutor. Villiers de l'Isle Adam spune undeva că îngerii se obiectivează întocmai extazul pe care îl provoacă și că, de fapt, substanța lor e chiar extazul. Îngerul nostru este, ca să spun așa, ființa extazului nostru. E un moment de ieșire din sine către o realitate extatică a propriului eu. Ca într-un minunat vers al lui Saint-John Perse despre felul în care, uneori, speranțele se corporeifică, coagulează. Ele devin ființe autonome, deși au început prin a nu fi decît „emanația" ta. La fel, în-



gerul e al tău și totuși străin de tine: nu este o umbră, nu face mișcările pe care le faci tu: pentru că este varianta ta îmbunătățită, mai reală, într-un sens, decît eboșa care ești.[23]

Cu ce investiție de *certitudine* putem aborda această ciudată lume, în același timp reflectată și reală? Să ne imaginăm, spune Corbin, că există o dispută în legătură cu certitudinea existenței focului. În discuție intră, în acest caz, cel puțin trei moduri de a fi sigur. Unul teoretic (știu – orice s-ar spune – că focul există), altul senzorial (văd sau am văzut focul), și altul de ordinul experienței individuale: am atins, cîndva, focul și m-am ars. Certitudinea ultimă e, în fond, cea mai intensă, e certitudinea omului pățit. Pe de altă parte, tocmai ea se comunică cel mai greu celor care nu s-au ars niciodată. Nimeni nu-mi poate contesta pățania, dar eu n-o pot impune nimănui cu aceeași forță a evidenței. Așa e „imaginalul": îl poți vedea, dar nu-l poți „arăta" nimănui. Nu poți arăta nimănui un fulger. N-ai timp. Pînă să ridici degetul, ceea ce voiai să arăți a dispărut. În plus, așa cum spuneam mai devreme, nu poți arăta ceva care s-a născut ca ecou *personalizat* al mișcării tale. „Virtualul" „meu" nu e și al altuia. Fiecare trebuie să-și grădinărească *propria* virtualitate, să aducă la manifestare *propria* sa comunicare cu *mundus imaginalis*.

---

[23] Un provocator *Denkexperiment* pentru explorarea „imaginalului" poate fi o lectură din Emanuel Swedenborg; de pildă, *De Caelo et ejus Mirabilius, et de Inferno ex Auditis et Visis*, trad. engl. *Heaven and its Wonders and Hell*, The Swedenborg Society, Londra, 1966.



Ceea ce nu înseamnă că această lume e lipsită de autonomie. Ea are „geografia" ei, spre care se poate „călători", e drept, fără hartă și în afara cardinalității obișnuite.[24] Poți fi „purtat" spre imaginal, „răpit" la ceruri, ca Ezechiel și ca proorocii în genere (*mi'raj* se numește răpirea aceasta în limba lui Muhammad), dar poți avansa spre el și printr-un efort ascetic născător de ruptură ontologică. E vorba de a obține o „răsturnare" a amplasamentului tău intelectual, o conversie, o transfigurare: ceea ce era interior devine exterior și ceea ce era exterior devine lăuntric. Ajungi în „altă dimensiune", una în care nu mai ești distinct de ceea ce percepi, ca în lumea fizică, ci *percepi contopindu-te* cu obiectul experienței tale. În Iran există metafore foarte puternice despre desfășurarea acestei experiențe. E ca și cum, se spune, îți pui o picătură de balsam în podul palmei și, încet-încet, balsamul ajunge pe partea ei exterioară, „trecînd" prin palmă, intrînd tot mai adînc în ea,

---

[24] Scenariul călătoriei include, inevitabil, figura călăuzei. Neoplatonismul persan invocă, uneori, prezența unui tînăr (de fapt o entitate fără vîrstă, care se recomandă drept „cel întîi creat" – *protoktistos*) și care, ca unul care „vine de dincolo", poate fi ghidul căutătorilor. E, de fapt, un arhanghel, îmbrăcat în purpură. De ce e în purpură? Pentru că teritoriul din care vine e presupus a fi un teritoriu al luminii pure și, cînd lumina pură, care e aurie, ajunge să traverseze lumea imediată, care e o lume tenebroasă, ea se colorează în roșu. Purpura este aspectul pe care îl capătă lumina într-o ambianță de întuneric. Cf. Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, Fayard, Paris, 1976, pp. 196 și 202–203. Cf. și *idem*, „Nécessité de l'angélologie", în *L'Ange et l'Homme*, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, p. 23.



atît de adînc încît sfîrșește „în afara" interiorității. Cu alte cuvinte, cu cît pătrunzi mai tenace spre interior, cu atît ești mai aproape de o *altă* exterioritate. Sau, altfel spus, dacă avansezi suficient de mult spre înăuntru, dai, într-un tîrziu, de un „în afară", dar de un *alt* „afară" decît cel din care plecaseși. Ieși din realul imediat, dar nu pentru a te pierde în indistinct și fantasmagorie, ci pentru a lua cunoștință de un alt real, cu alte coordonate și alt statut ontologic. Din lumea lui „unde", treci într-o lume care e, ca să spunem așa, originea lui „unde". Spațiul devine calitativ, se lasă parcurs mai încet sau mai repede, în funcție de metabolismul stărilor sufletești, timpul devine și el calitativ, ceea ce înseamnă, între altele, că devine reversibil. Totul depinde de energia unei facultăți lăuntrice conștient activate. Imaginalul e o lume *reală* care însă se alcătuiește, se articulează, există numai în măsura în care această facultate lăuntrică o „secretează". Ceea ce este spectaculos în această *interioritate* care produce un *exterior* este că, în cele din urmă, interiorul devine anglobant, învăluie exteriorul. Ne confruntăm cu o lume care, ca orice lume oglindită, răstoarnă raporturile. Nu mai există un corp înăuntrul căruia întîlnim sufletul. Există o realitate sufletească înăuntrul căreia întîlnim, ca pe un sîmbure, corpul. Interioritatea, dacă puteți accepta acest paradox, învelește lumea exterioară, o conține. Tot astfel cum aripile îngerului – sugestie a spiritualității lui anti-gravitaționale – îi acoperă trupul.



Ni se oferă, cum vedem, ocazia să mai demolăm o dihotomie. Cea care separă „interiorul" de „exterior". În general, avem înclinația să plasăm „spiritul" în spațiul nostru lăuntric și să definim lăuntricul în termeni de „subiectivitate". Asta pleacă de la o reprezentare aș spune modernă a ființei umane: ai un corp, o carcasă și o „interioritate" care subzistă tenebros înlăuntrul acestei carcase, fie că se cheamă „suflet", „subconștient", „inconștient (colectiv)", „viață afectivă", „morală" etc. Lucrurile n-au stat așa întotdeauna. Imagistica medievală așază, cum știți, în jurul capetelor de sfinți ceva care se cheamă *nimb* (există cărți foarte frumoase despre istoria nimbului în reprezentarea picturală). Nimbul e o referință la calitatea „interioară" a personajului (sfințenie, extaz etc.), dar el *învăluie* corpul fizic, îl conține. „Carcasa" e aceea care stă înăuntru, ca un nucleu tare al ființei, care, în întregul ei, e mai amplă și mai subtilă. Corpul e *înconjurat* de „interioritatea" lui ca de o mandorlă. Ați văzut că decorul catedralelor plasează, de multe ori, silueta umană într-un fel de „migdală" de piatră. „Migdala" aceasta este „interior" devenit expresie exterioară, interior anglobant, față de care corpul fizic e miez, nucleu dens, germene. „Consemnarea" spiritului în perimetrul interiorității – un tenace reflex al simțului comun – e un prim pas spre suspendarea „realității" lui. Cu lumea imaginală – și, implicit, cu lumea îngerilor –, redescoperim „exterioritatea" spiritului, faptul că el e o lume autonomă, un regn aparte și



nu o umbră somnolentă, subzistînd stins în pivnițele corpului.[25]

Tipul acesta de parcurs nu pare distribuit foarte democratic. S-ar zice că e o experiență rezervată cîtorva aleși. Ei bine, „fenomenologia imaginalului" anulează această îngrijorare *politically* corectă... Saltul în lumea de care vorbim e garantat pentru toată lumea. Toți ajungem, în cele din urmă, în „țara lui non-unde", și anume în momentul în care trecem pragul morții. În *mundus imaginalis* (Corbin îi spune și *mundus archetypus*) nu sălășluiesc numai „imaginile" lucrurilor particulare. Asta se întîmplă doar în răsăritul ei, în cetatea numită *Jābalqā*. La apus, într-o altă cetate, *Jābarsā*, întîrzie, postum, sufletele repauzaților, laolaltă cu evenimentele vieții lor sufletești. Moartea e, într-o primă etapă, o experiență a „imaginalului", o „trezire" în lumile intermediare. De aceea spune un *hadith* al Profetului: „Oamenii dorm. Cînd mor, se trezesc." „Imaginalul" e spațiul în care se „descompune", după exit, experiența noastră sufletească. Toate componentele ființei noastre se descompun, la momentul cuvenit, într-un „spațiu" determinat. Corpul se descompune în regnul lui (cel mineral), sufletul în regnul lui, ideile în regnul lor. „Regnul" în care se descompune încărcătura noastră sufletească e „imaginalul". Din fericire,

[25] Îngerul, cel păzitor în primul rînd, e greu de „situat" după criteriile curente. El e în același timp interior și exterior, acasă în lumea „de dincolo", ca și în lumea „de aici", imanent și transcendent. Oficiul angelic constă tocmai, într-un anumit sens, în suspendarea acestor distincții.



sufletul, obosit și dezorientat, e întîmpinat și asistat acolo de locuitorii „de drept" ai zonei, care sînt îngerii.

Imaginația divină

Am spus, de cîteva ori, că există un „organ" pentru perceperea lumilor intermediare și că organul acesta e *din familia* imaginației. Adaug imediat că nu de imaginația comună e vorba, cea care produce vedenii, care delirează, uneori șarmant, alteori smintitor, cea de care uzează și abuzează frecvent artiștii, mincinoșii și bețivii. E vorba de *imaginatio vera*, o facultate creatoare, structurată și structurantă, definită de mulți autori ca net diferită de imaginația obișnuită.[26] Voi aminti, de pildă, reflecțiile Sfîntului Grigorie Palama (secolul al XIV-lea), care opune imaginației „omenești", legată de conformitatea sufletului cu trupul, și deci marcată fiziologic, o altă specie a imaginației pe care o numește *divină*, liberă de amprenta corporalității, orientată nu spre eludare și substituție arbitrară a realului, ci spre *instaurare* de realitate.[27] Iată un text caracteristic din tratatul *Despre sfînta lumină*: „...imaginația (*phantasia*) dum-

[26] Pentru cîteva exemple, vezi, iarăși, articolul meu din 1992, reluat în acest volum, la pp. 253–280.

[27] Dat fiind că imaginația „divină" nu e legată de corp, rezultă că ea supraviețuiește corpului. Textele mai multor tradiții coincid, în această privință. După moarte, toate facultățile senzitive se resorb într-o singură facultate, un „agregat" sinestezic, care devine unic instrument de orientare și de comunicare cu ființele ierarhiilor cerești.



nezeiască se deosebește mult de imaginația noastră omenească. Căci aceea se întipărește în latura noastră cu adevărat cugetătoare și netrupească. Imaginația omenească însă se desfășoară în latura sufletului nostru apropiată de trup. Ceea ce primește întipărirea acolo este cea mai din vîrf parte a sufletului rațional; pe cînd dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufletești. Aceasta se întipărește în mișcările simțurilor; acolo, de vrei să afli cine produce întipărirea în puterea cugetătoare a proorocilor, ascultă pe Marele Vasile care zice: «Proorocii au văzut prin aceea că Duhul Se întipărea în partea conducătoare a lor» [la Proorocul Isaia]. Deci Duhul cel Sfînt este Cel ce se așază în mintea proorocilor și, folosindu-se de înțelegerea lor ca de o materie, povestește în ea prin Sine cele viitoare, întîi lor și prin ei nouă."[28] Pentru contemplarea celor nevăzute, mintea are nevoie de imaginație, spune

---

[28] Grigorie Palama, *Despre sfînta lumină*, în *Filocalia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. VII, București, 1977, p. 344. O notă a Părintelui Stăniloae (*loc. cit.*, n. 24, pp. 344–345) aduce cîteva utile precizări, legînd tema imaginației dumnezeiești de aceea a virtualului: „Pentru ca să înțeleagă și să transmită ceea ce-i comunică Duhul, mintea se folosește de imaginație. Căci imaginația dă forme celor mai presus de formă (...). Deci există o imaginație (*virtuală, s.m.*, A.P.), sau o putere care conduce imaginația omenească spre înțelegerea și transmiterea celor comunicate de Duhul și în Duhul Sfînt. Imaginația virtuală dumnezeiască lucrează asupra imaginației omenești. Ultima e imprimată de prima. Ele nu mai sînt despărțite, ci prima ia loc și se articulează în ultima, arătîndu-se întipărită în ea." Vezi și Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*, vol. II, Louvain, 1959.



și Calist Catafygiotul, cu condiția ca aceasta să fie povățuită de credință.[29]

Spuneam adineauri că *imaginatio vera* e o facultate instauratoare de realitate, cu alte cuvinte că ea poate produce lumi consistente. Prin aceasta, ea este, într-un anumit sens, de aceeași natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu și ca atare infinit mai productivă decît stricta fantezie omenească. Dați-mi voie să recurg din nou la virtuțile limbii germane. Există, în germană, doi termeni pentru „imaginație": *Einbildung* și *Vorstellung*. Primul pune accentul pe componenta strict subiectivă a procesului. Produci, în limitele interiorității tale, o *formă* fără corespondent exterior. *Sich etwas einbilden* e „a-ți închipui ceva". (Românescul „în-chipuire" echivalează riguros cu *ein-bilden*.) Cu *Vorstellen*, lucrurile se schimbă: avem, de data aceasta, un prefix, *vor-*, care trimite în afară, în față, și un verb, *stellen*, care înseamnă „a așeza", „a pune". Accentul cade, prin urmare, pe o operațiune ofensivă, „obiectivantă", pe o *pro-punere*. Actul creator despre care se vorbește în Geneză nu e de tipul *Einbildung*, nu e o reverie privată a Creatorului. Facerea lumii e ceva de tip *Vorstellen*, e o „propunere": Dumnezeu „imaginează" lumea în sensul că o așază dinaintea Sa, ca pe ceva cu totul distinct de Sine. „Interiorul" dumnezeiesc (un fel de-a spune, căci nu putem compartimenta astfel transcendența Sa) se „cosmicizează". Orice act creator adevărat „imită" această „manevră" originară. Iar

[29] Cf. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979, p. 405.



apropierea imaginalului e, din acest punct de vedere, un act creator, un fel de a „vizualiza" trans-vizualul, un efort de a gîndi nu concepte, ci imagini, nu forme stabile, ci metamorfoze. (*Intelligere* – spunea Giordano Bruno – *est phantasmata speculari.*) Una din funcțiile îngerului – ca ființă intermediară – e, nu întîmplător, și aceea de a vizualiza nevăzutele, de a conferi denegînditului pregnanță intuitivă. Îngerul e ghidul optim în voiajul sufletului către lumea sa, către universul imaginal.

„Cosmicizarea" interiorității relativizează, în chip semnificativ, nu numai distincția comună dintre văzut și nevăzut, ci și pe aceea, definitorie pentru tradiția europeană, dintre „gîndire" și „existență". Firește că putem gîndi lucruri care nu au corespondent „real" și că, pe de altă parte, există realități care nu pot fi gîndite pînă la capăt. Dar obiceiul nostru de a așeza mereu față-n față gîndirea și existența, de a le situa dihotomic, nu face decît să pietrifice un *malentendu*. E ca și cum ar fi vorba de două lumi cu totul diferite, a căror co-prezență ne condamnă la o fatală schizofrenie epistemologică. Or, în lumea imaginală, gîndirea și existența coincid. De îndată ce gîndesc un lucru, lucrul pe care îl gîndesc există. Și tot ce există e alcătuit din substanța gîndirii mele. În acest sens am invocat facerea dumnezeiască a lumii: un act în care „a gîndi" e simultan cu „a înființa", în care simplul fapt de a gîndi instituie ființa.

Cred că sînteți în plină indigestiune metafizică. Am exagerat, poate, livrînd într-o singură prelegere informații atît de numeroase, de diverse și – din



unghiul deprinderilor mentale curente – destul de curioase... Data viitoare voi fi, sper, mai ponderat și mai digerabil. Voi vorbi despre îngerul păzitor al fiecăruia. Și, într-un fel, mă felicit că v-am plimbat prin zone atît de ne-conforme, încît, anunțînd că trecem la problema îngerului păzitor, să avem cu toții sentimentul că ne întoarcem pe pămînt, că revenim la „realitate"...

3. ÎNGERUL DE LÎNGĂ OM: PĂZITORUL CERESC

O rugăciune pe care, pînă mai ieri, o știau toți credincioșii sună astfel: „Îngerul lui Dumnezeu, păzitorul meu cel sfînt, care mi-ești dat de la Dumnezeu din cer, rogu-te pe tine cu tot dinadinsul, tu astăzi mă luminează, de tot răul mă ferește, către fapte bune mă povățuiește și spre calea mîntuirii mă-ndreptează, amin!" Teologia îngerului păzitor, în esența ei, e integral cuprinsă în textul concis al acestei rugăciuni. Rezultă, mai întîi, că *avem* un înger păzitor, apoi că, deși „îl avem", el *nu ne aparține,* ci ne e dat de Creatorul lumii, și, în sfîrșit, că funcțiile îngerului păzitor sînt, în mare, patru, ca brațele unei cruci: el ne este *învățător* (ne luminează, aduce un spor de cunoaștere), *protector* (ne ferește de rele, de *toate* felurile de rele), *sfătuitor* (ne îndeamnă spre fapte bune, ne propune criterii ale acțiunii îndreptățite) și *călăuză* mistică (ne arată calea mîntuirii). Cu un singur cuvînt, funcția generică a îngerului este buna noastră *orientare.* Bună orientare în plan cognitiv, pragmatic, etic și soteriologic.

Surse creștine și necreștine

Se pune însă întrebarea ce temei scripturar există pentru o asemenea doctrină, ce spun textele revela-



te? În genere, se afirmă că probele vin mai curînd din Noul Testament. E o exagerare. Sînt destule locuri în Vechiul Testament care sugerează, dacă nu vorbesc explicit, despre o prezență angelică protectoare alături de oameni. În Psalmul 91, de pildă, versetul 11, citim: „El (Dumnezeu) va porunci îngerilor Săi să te păzească în toate căile tale." Pasaje asemănătoare apar și în Psalmul 34, 7, în Geneza 48, 16, în Exodul 23, 20, ca să nu pomenim de Cartea lui Tobit. E adevărat că în Noul Testament pasajele de acest tip sînt mai numeroase și mai precise. Le voi invoca pe cele mai spectaculoase. Nu există om, oricît de neînsemnat, oricît de „mic", care să nu aibă în ceruri un înger al său, cu ochii ațintiți spre Fața Tatălui – spune Iisus (Matei 18, 10). Cine disprețuiește pe cel mai precar dintre oameni îi disprețuiește, așadar, îngerul și întunecă, indirect, Tronul dumnezeiesc. În Epistola lui Pavel către Evrei (1, 14) îngerii sînt numiți „duhuri slujitoare, trimise să îndeplinească o slujbă pentru cei ce vor moșteni mîntuirea", adică pentru oameni. Capitolul 12 din Faptele Apostolilor relatează o poveste năucitoare: Apostolul Petru e scos din închisoare de un înger, bate, în puterea nopții, la ușa unor prieteni, iar aceștia, convinși că o asemenea evadare e imposibilă, socotesc că cel de la ușă nu poate fi Petru, ci îngerul lui! Pentru acea comunitate protocreștină era, prin urmare, de la sine înțeles nu numai că Petru avea un înger, dar și că îngerul acela *îi semăna* pînă la identitate.

Nu e nevoie însă să ne mișcăm numai în spațiul creștin pentru a întîlni figura unei instanțe prote-



guitoare și/sau călăuzitoare. O întîlnim în Egipt[1], în Iran[2], la greci (care echivalează, adesea, „daimonul" cu conștiința și sufletul)[3], la romani (care vor-

---

[1] E vorba de dublul animic (*ka*) al fiecăruia, reprezentat, de regulă, ca pasăre. În cazul regilor, un sens de „geniu personal", asimilabil energiei vitale (ka), e asociat, în epoca tîrzie, lui *Chai*, un fel de zeitate a destinului. Cf. Dimitri Meeks, „Génies, Anges et Démons en Égypte", în *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII), Éditions du Seuil, Paris, 1971, pp. 43 și urm. Cf. Hans Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1971, art. „Dämon" (pp. 146–148) și „Ka" (pp. 357–362). De asemenea, *Lexikon der Ägyptologie*, Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1980, vol. III, art. „Ka" (col. 275–287).

[2] Cf. ideea mazdeistă de „eu ceresc transcendent"(*Fravarti*) : Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 1972, vol. IV, p. 52, și *idem*, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien*, Éditions Présences, Saint-Vincent-sur-Jabron, 1971, pp. 39 și urm. (*Fravarti-Daênâ*). Cf., de asemenea, Dr. Mohammad Mokri, „L'Ange dans l'Islam et en Iran", în *Anges, Démons et Êtres intermédiaires*, al treilea colocviu ținut pe 13 și 14 ianuarie 1968 la Paris, éd. Labergerie, 1969, pp. 65–87. În același volum, Henry Corbin se referă la Sohrawardī, pentru care îngerul păzitor („Natura Perfectă") este *polul celest al persoanei umane terestre*, dimensiunea polară a omului (Henry Corbin, „Notes pour une étude d'angélologie islamique", *vol. cit.*, p. 57).

[3] Referințele sînt nesfîrșite, de la „daimonul" socratic, la Plotin, Filon și Plutarh (fără să uităm gnoza și extensiile neoplatonice în genere). Cf. Marcel Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963. Se citează curent (cf. Joh. Oswald, *Angelologie, daß ist die Lehre von den guten und bösen Engel im Sinne der Katholischen Kirche*, Paderborn, 1889, p. 126) Menandru, după care omul capătă, la naștere, un *daimon*, ca bună călăuză prin viață (*mystagogòs tou biou agatós*), Pindar, cu al său *daimon genéthlios*, sau Epictet, pomenind de „nobilul protector al fiecăruia din noi" („Închide-ți ușa și fă întuneric, dar tot nu vei rămîne singur. [...] Pentru a te vedea, el nu are nevoie de lumină") (cf. Epictetus, *Discursuri*, cartea I, cap. 14, citat după ediția Oldfather, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1998, p. 103).



beau de „genii" veghind asupra unui anumit loc, a unui om, a unei familii)[4], la musulmani[5], în ambianța tibetană[6], în cea iudaică[7] etc.[8]

Prezența îngerului alături de om e, de fapt, cazul particular al unei prezențe *angelice la toate nivelurile lumii create.* O confirmă, mai întîi, foarte explicite pasaje evanghelice. În Apocalipsă se vorbește despre îngeri care controlează vînturile, pămîntul și marea (7, 1–3), au stăpînire asupra focului (14, 18) și asupra apelor (16, 4–5). Fiecare district al lumii create e, așadar, administrat, prin mandat divin, de cetele îngerești, care constituie un soi *de potențare*

---

[4] Cf. Horațiu, *Epistulae*, 2, 2: *Scit genius, natale comes qui temperat astrum* („O știe Geniul, tovarăș și călăuza stelei noastre" [Horatius, *Epistulae* 2, 2, 187, trad. rom. de Ion Acsan în Horatius, *Opera omnia*, Editura Univers, București, 1980, p. 303]). În Faptele Apostolilor (10, 3), se admite că lîngă romanul Cornelius, înainte de a fi botezat, adastă un înger.

[5] Cf. Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Reinhold Berger, 1928, cap. XXIII. De fiecare om, se spune, se ocupă 160 de îngeri. Un rol special au însă cei doi *al-Hafaza* (Coran, 6, 61; 50, 17; 82, 10–12; 86, 4), așezați unul la stînga și unul la dreapta fiecărui credincios. Cf. Toufy Fahd, „Anges, Démons et Djins en Islam", în *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII), pp. 163–164.

[6] Așa-numiții *'go-ba'i-lha*. Cf. Irène Martin du Gard, „Génies et Démons au Tibet", în *Génies, Anges et Démons*..., pp. 396–398.

[7] Cf., între altele, André Caquot, „Anges et Démons en Israel", în *Génies, Anges et Démons*..., pp. 137–138.

[8] Cîteva referințe extra-creștine (pigmeii Africii Centrale, de pildă) și la Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz Verlag Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 102–103. Cf., de asemenea, Peter Lamborn Wilson, *Engel*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1981, pp. 102 și urm.



transcendentă a realului. Pornind de la anumite mențiuni veterotestamentare (Deuteronomul 32, 8 – versiunea Septuaginta, Daniel 10, 13), Clement din Alexandria sau Vasile cel Mare așază sub protecție angelică și națiunile, orașele și bisericile locale.[9] Mari comentatori ai Scripturii, de la Origene și Ambrozie la Augustin și Toma d' Aquino (ca de altfel și o seamă de texte apocrife, Enoh în primul rînd), cad de acord asupra faptului că „totul e plin de îngeri"[10]. Înclinația de a dubla universul vizibil cu o puzderie de „duhuri" lucrătoare acționînd nevăzut asupra a tot ce există pare să țină de structura originară a înțelegerii omenești. O dovedesc animismele de pretutindeni, ca și ample secțiuni ale folclorului planetar, cu care v-ați întîlnit, sper, în copilărie. Dincolo de ce se vede, proliferează harnice comunități de „spirite": gnomi (pitici), ocupîndu-se, în căldura umedă de sub pămînt, de rădăcinile plantelor, sil-

[9] Pentru „îngerii națiunilor", cf. *infra*, cap. V.

[10] Sf. Augustin, *De divers. quaest.* 83 qu. 79: *Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina Scriptura testatur*... („Fiecare lucru vizibil în această lume are o potențare îngerească mai presus de el însuși, după cum afirmă Sfînta Scriptură în cîteva locuri..."). Pentru alte locuri, pe aceeași temă, cf. Heinz Kühn, *Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit*, Oswald Arnold Verlag, Berlin, 1947, pp. 166–172. Vezi și Ansgar Vonier O.S.B., *Die Engel*, Joseph Habbel, Regensburg, 1932, pp. 74–76, Pascal P. Parente, *The Angels*, Grail Publications, St. Meinrad, Indiana, 1958, pp. 97–122 etc. Pentru poziția Sf. Toma d'Aquino, cf. Wilhelm Fr. Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 186–208.



fe modelînd norii, salamandre intervenind în morfologia flăcărilor... Mentalitatea arhaică multiplică euforic speciile substratului ascuns al lumii și se străduiește să intre în legătură cu ele pe cale magică. Ierarhiile cerești despre care vorbesc marile religii nu se pot compara însă cu această multicoloră devălmășie. Ele nu ilustrează „mecanismele" secrete ale naturii, ci o ordine supra-naturală, orientată soteriologic. Îngerii fac lumea să meargă, dar, mai ales, o fac să meargă spre orizontul salvării. În plus, ei nu acționează autonom, nu sînt o puzderie de trepăduși care se agită funcțional, fiecare în legea lui. Îngerii sînt, ca să spunem așa, un „cîmp energetic" riguros organizat și cuplat la Principiul Suprem: toți privesc Fața Tatălui și lucrează în numele Lui. Ei intermediază între Creator și creația Lui, între existențele particulare și unitatea universalului, între văzut și nevăzut, garantînd că nimic nu poate rămîne în afara economiei dumnezeiești, că ordinea creată nu poate fi concepută în afara ordinii finale, a mîntuirii.

Întrebările teologilor

Fie pentru că au de răspuns unor derapaje eretice, fie pentru că au talente de filozofi (adică o anumită neliniște speculativă), fie pentru că nu se pot sustrage gratuității iscoditoare a minții omenești, teologii dintotdeauna și-au pus tot soiul de întrebări despre îngeri, care, din punctul meu de vedere, nu merită foarte multă atenție. Solicitante pentru inte-



ligență, ele nu duc prea departe, cînd ceea ce cauți e o *intuiție operativă* a regnului îngeresc. Eu cred că toate lucrurile despre care vorbim merită să fie gîndite și asumate numai în măsura în care pot deveni altceva decît simplă informație istorică și dogmatică. Putem, firește, divaga sprințar, putem construi raționamente și metafore, dar totul e inutil cîtă vreme reflexia noastră nu are un impact durabil asupra modului nostru de a fi, cîtă vreme ea nu se convertește într-o experiență personală transfiguratoare.

Scolastica a reușit, mai întîi, să clasifice propozițiile privitoare la îngeri, după gradul lor de certitudine, respectiv de argumentabilitate teologică. Există propoziții *de fide* sau *fidei proxima*, sigure, acceptabile ca articole de credință. Pe acest palier dogmatic se admite, de pildă, că există îngeri, că ei sînt trimiși de Dumnezeu pentru slujirea și protecția oamenilor și că există îngeri păzitori care se ocupă de omul individual pe tot parcursul vieții sale. Propozițiile acestea nu se pot contesta fără riscul de a cădea în afara credinței. Foarte solide, bine întemeiate teologic, dar nu la nivelul primelor, sînt propozițiile *saltem theologica certa*. O asemenea propoziție este aceea potrivit căreia numai credincioșii au un înger păzitor propriu. Cei care cred că orice om, credincios sau nu, are un înger păzitor se situează pe un nivel de certitudine mai modest, dar încă validabil: *sententia communis*. Se poate coborî mai departe, spre propozițiile unanim acceptate, dar mai palide din punct de vedere dogmatic: nu numai omul, ci și unele comunități omenești se bucură de protecția unei instanțe angelice.



Dezbaterea cea mai vie dintre toate pare să fie legată de opțiunea „fiecărui om – un înger păzitor", sau „numai credinciosului – un înger propriu". Problema se poate formula și altfel: primim cu toții un înger „delegat" în clipa nașterii (sau concepției?), în virtutea faptului de a fi oameni, sau îngerul ni se distribuie abia la botez, în virtutea faptului de a fi intrat în comunitatea credincioșilor? Dacă e să mă pronunț, voi spune că ideea unei distribuții preferențiale a îngerilor păzitori (*providentia specialissima*)[11] mi se pare copilăroasă, deși are susținători de talia Sfîntului Vasile cel Mare și a lui Chiril din Alexandria. Prefer cealaltă tabără, în care se regăsesc Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ieronim sau Toma d'Aquino. Demnitatea omului, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, e un argument suficient pentru a face plauzibilă ipoteza îngerului conferit la naștere. (*Magna est dignitas animarum*... spune Sf. Ieronim în comentariul său la Evanghelia după Matei, cartea a treia). Botezul aduce alte privilegii (Taina Eucharistiei, de pildă) și intensifică, fără doar și poate, exercițiul protecției angelice, dar pruncul nebotezat, al cărui suflet începe de îndată să fie disputat de duhurile rele, nu are mai puțină nevoie de apărare și sprijin decît cel botezat. Nu e logic să acceptăm că există îngeri ai apelor și ai vîntului, dar că unii oameni – necreștinii, sau nebotezații – nu au

[11] Locul invocat, de regulă, ca acoperire scripturară pentru această teză este Evrei 1, 14, din care ar rezulta că îngerul e dat numai celor „care vor moșteni mîntuirea". În ce ne privește, nu găsim în această formulare nici o conotație baptismală. Toți oamenii sînt, virtual, „moștenitori ai mîntuirii".



acest privilegiu. Și dacă Scriptura vorbește despre îngerii Greciei și ai Persiei, cum să credem că tutela îngerească e refuzată necreștinilor?[12] Oricum, tema îngerului păzitor e, cum am văzut, cvasiuniversală, ceea ce atestă vigoarea ecumenică, nediscriminatorie, a acestui arhetip. Îngerul nu pare să fie, prin urmare, un cadou de Botez, ci un har care însoțește omul încă din momentul lansării lui în lume.

Febrilitatea mentală a „teoreticienilor" creștini nu se oprește însă aici. Mai există și alte întrebări. După ce unii s-au îndoit că *toți* muritorii ar avea un înger păzitor, alții s-au întrebat dacă nu cumva fiecare muritor are doi, sau chiar mai mulți asemenea îngeri. Există opinia – împărtășită de o amplă tradiție, pornind de la *Păstorul lui Hermas* și mergînd pînă la P. Ilie Cleopa – că sîntem flancați simetric de un înger bun și de unul rău, că sîntem, așadar, un permanent teatru de luptă între „inspirație" dreaptă și „ispită". Susținătorii acestei opinii ar afla, probabil, cu oarecare insatisfacție, că sursa ei e „păgînă" (în Grecia antică se vorbea de un *genius niger* și de un *genius albus*, Filon din Alexandria reia și el ideea, iar în lumea musulmană, azi încă, mormîntul fiecărui credincios e străjuit de doi stîlpi, simbolizînd cele două prezențe complementare).[13] Pe de altă parte, e perfect

[12] Problema apare și în spațiul islamic. Se acceptă totuși că îngerii pot interveni – cu aprobarea lui Allah – și în afara cercului credincioșilor musulmani (e cazul lui Iisus și al Profeților, de exemplu). Cf. Paul Arno Eichler, *op. cit.*, pp. 96–97.

[13] Pentru toate aceste dezbateri, vezi expunerea clară și erudită din excelentul articol despre îngeri al lui Joseph Duhr, în *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1937, vol. I, col. 580–625.



plauzibil ca îngerul păzitor să colaboreze în acțiunea sa și cu alți îngeri, de același rang cu el, sau de un rang mai înalt. Cu aceasta, atingem un nou capitol al interogației. Dacă mai mulți îngeri se pot ocupa de un singur om, există și situația în care un singur înger se ocupă de o întreagă comunitate? Există îngeri ai popoarelor, ai Bisericilor, ai cetăților etc.?[14] Iar dacă da, îngerul păzitor al căpeteniei devine, crescînd în grad, și îngerul colectivității, sau se subordonează unui înger al colectivității, distinct și mai înalt? În genere, se admite că spiritul comunitar (mergînd pînă la spiritul comunitar al unei epoci întregi, „spiritul timpului") stă sub un protectorat angelic specializat. Se face distincția între *custodia particularis*, dedicată individului privat, și *custodia universalis*, dedicată omului public și grupurilor. Toma d'Aquino crede că funcția publică aduce cu sine o asistență angelică suplimentară, necesară bunei îndepliniri a noilor responsabilități.[15] Nu numai funcțiile publice impun, de altfel, o intensificare a protecției. De un tratament special se bucură și călugărul tînăr, proaspătul convertit, copilul nou-născut și tri-

---

[14] Despre îngerii popoarelor, vezi *infra*, cap. V. Pasaje care ilustrează existența îngerilor „naționali": Deut. 32, 8 (Septuaginta), Daniel 10, 13, Zaharia, 1, 9–12, Fapte 16, 9 (îngerul Macedoniei) etc. Cf. și Ioan Damaschinul, *De Fide Orthod.* II, 3. Dacă e adevărat că ierarhiile cerești guvernează destinul istoric al „neamurilor", atunci Heinz Kühn are dreptate să vorbească de o „funcție politică a îngerilor" (*op. cit.*, p. 189).

[15] Cf. Fr. Wilhelm Schlössinger O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, pp. 200–201.



misul în misiune (apostolul), toți – obiecte predilecte ale atacurilor demonice.

Iată, pentru completarea imaginii, și alte întrebări:

a. Din ce ierarhie fac parte îngerii păzitori? Din ultima (îngerii propriu-ziși) – spune majoritatea. Din oricare alta – spun Dionisie Cartuzianul, Tauler, Duns Scotus și cîteva sfinte din Apus (Matilda, Gertruda, Hildegard).[16] Crește rangul îngerului o dată cu amploarea și rangul domeniului administrat?

b. Are Iisus înger păzitor? Nu, chiar dacă e slujit, ca un Împărat ce este, de îngeri. Ar însemna ca superiorul să fie „protejat" de inferior.

c. Are Sf. Fecioară înger păzitor? Da, întrucît are fire omenească. În plus, are un înger slujitor de rang înalt, în calitatea ei de Maică a Domnului.

d. Are Antichristul înger păzitor? Da, spune Toma d'Aquino[17]: fără el ar face încă și mai mult rău decît face îndeobște.

e. Se poate întrerupe protecția angelică?[18]

f. E îngerul stingherit, în beatitudinea lui, de obligația de a ne purta de grijă? Cînd păcătuim se în-

---

[16] Cf. Parente, *op. cit.*, pp. 108–109. Otto Hophan (*op. cit.*, p. 117) citează un fragment plin de umor din E. F. Gengs, *Von den Beschäftigungen der heiligen Engel*, Schwabah, 1767, despre futilitatea unei astfel de întrebări, de vreme ce îngerii tuturor ierarhiilor sînt denumiți *laolaltă* „duhuri slujitoare".

[17] *Summa theol.*, p. I, q. 113, art. 4, ad 3.

[18] Cf. *infra*, p. 15. Să menționăm totuși, de pe acum, cuvîntul cardinalului Aguirre, din Spania secolului al XVII-lea: „Nu, îngerii nu sînt rîndunele care pleacă o dată cu venirea iernii..." (*apud* Joseph Duhr, *op. cit.*, col. 587).



tristează? Teologia pură și dură spune că nu.[19] Cîtă vreme fac voia lui Dumnezeu, îngerii nu au afecte divergente și sînt deasupra oricărei forme de sentimentalism. Dar – spune Otto Hophan – mamele și poeții refuză cristalinitatea distantă a acestei teze. Și au dreptate, căci se vorbește, în Scriptură, și despre îngeri care se bucură, și despre îngeri care plîng.[20]

g. Sînt judecați îngerii la Judecata de Apoi? Toma d'Aquino crede că nu. Scriptura însă, în cel puțin două locuri, destul de misterioase, pare a admite un răspuns afirmativ: 1 Cor. 6, 3 („Nu știți că noi vom judeca pe îngeri?...") și II Petru 2, 4 („Căci dacă n-a crutat Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în Adînc, unde stau înconjurați de întunerec, legați cu lanțuri și păstrați pentru judecată").

h. Dacă ierarhiile cerești fac, în toate cele, voia lui Dumnezeu, atunci cum de pot intra în conflict, așa cum o atestă textele sacre, cînd vorbesc despre lupta dintre îngerii națiunilor (al Greciei și al Persiei)?[21] E, s-ar spune, nu o luptă dușmănoasă, ci una a zelului iubitor, care, neputînd anticipa decizia divină (îngerii nu sînt atotștiutori), se dedică, în aș-

---

[19] *Angeli non dolent neque de peccatis neque de poenis hominum*...(„Îngerii nu suferă nici din cauza faptelor culpabile, nici din cauza pedepselor [primite de] oameni") (*Summa theol.* p. I, q. 113, art. 7, ad 3).

[20] Cf. Hophan, *op. cit.*, pp. 121–122. Locurile invocate sînt: Isaia 33, 7 („Solii păcii plîng cu amar") și Luca 15, 10 („...vă spun că este bucurie înaintea îngerilor lui Dumnezeu pentru un singur păcătos care se pocăiește").

[21] Cf. Toma d'Aquino, *Summa*, I, q. 113, art. 8: *Utrum inter Angelos possit esse pugna seu discordia* („Oare între îngeri poate să fie luptă sau dezbinare").



teptare, cu toată puterea, misiunii încredințate și protejatului asignat.

i. În pîntecul mamei, are fătul deja un înger propriu, primit în momentul concepției (cum crede Sf. Anselm), sau e preluat, pînă la naștere, de îngerul matern?

Ne oprim aici. Unii de-abia așteaptă să găsească argumente, pentru a evacua discuția despre îngeri sub eticheta „scolastică divagatorie și futilă". „Sexul îngerilor", „Cîți îngeri pot sta în vîrful unui ac?" au devenit deja parabole folclorice ale investigației caduce. Dar ar fi păcat să încetăm a mai întreba, pe motiv că unele întrebări nu duc nicăieri.

Îngerul păzitor și omul precar.
Modelul-călăuză. Bunătatea neîndurătoare

Să revenim la credința majorității Părinților în prezența ubicuă a îngerilor. Căci dacă, într-adevăr, toate cîte sînt beneficiază de asistență angelică, cu atît mai mult o asemenea asistență se va adresa omului, aflat în vîrful și în centrul universului creat. Logica aceasta nu pare totuși foarte convingătoare astăzi. Există chiar teologi, mai ales în perimetrul protestantismului, care, deși sînt dispuși să acorde respectul cuvenit existenței, argumentabile scripturar, a îngerilor, au unele ezitări cînd e vorba de îngerul păzitor „anexat" fiecărui individ în parte.[22] Metabolis-

[22] Lăsăm deoparte cazul Rudolf Bultmann, cu fascinația lui pentru „demitizare". Dar chiar autori de anvergura unui Karl Barth privesc cu rezervă necesitatea dogmatică a unui „supraveghetor ceresc" individual. Cf. J. Bosc, „Anges et démons selon les théologiens protestants", în *Anges, Démons et Êtres intermédiaires...*,



mul actual al rațiunii noastre nu poate digera decît cu oarecare jenă o asemenea presupoziție.

Pe de altă parte, pentru cît de raționali pretindem că sîntem, recurgem nepermis de des, și cu o stranie nonșalanță, la explicații de tip magic. A nimeri, la examen, un subiect pe care îl știi, a cîștiga la loterie, a ieși nevătămat dintr-un accident grav, ni se par, în genere, semnele unei misterioase elecțiuni: „sorții" au fost de partea noastră, am avut „noroc", am scăpat „ca prin minune". Asemenea „minuni" sînt mai frecvente decît ne închipuim. În definitiv, trăim foarte periculos. Totul se poate întoarce oricînd împotriva noastră. Fiecare episod al vieții cotidiene, situațiile cele mai banale se pot termina prost. Sîntem înconjurați de viruși, de cataclisme potențiale, de mecanisme imperfecte, de semeni iresponsabili sau direct criminali, așa încît probabilitatea de a ajunge cu bine la capătul acestei curse cu obstacole este minimă. Ne mișcăm într-un univers al cărui mod de funcționare nu se lasă epuizat de „legile naturii". Putem invoca o lege a naturii pentru a explica de ce, cînd sari de la etajul doi, o iei certamente în jos. Dar nici o lege a naturii nu ne va explica de ce Ion cade și moare, în vreme ce Petre „are noroc": cade de la aceeași înălțime și se alege cu o zgîrietură. Știm astăzi că, dată fiind complexitatea cosmică originară, șansa apariției vieții – în varianta ei supremă, cea care culminează cu regnul uman

pp. 193–201. De asemenea, comentariile lui Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963, p. 116.



– va fi fost extrem de redusă. Cu alte cuvinte, e un miracol că această șansă s-a actualizat. Dar un miracol la fel de spectaculos, un miracol de fiecare clipă, e faptul însuși că, o dată născuți, subzistăm, supraviețuim, „ne salvăm", pe un amplu fundal de primejdii. În această privință, adulții nu sînt mai puțin vulnerabili decît copiii, ba dimpotrivă. Și nu numai viața diurnă e o teribilă țesătură de riscuri depășite. V-ați gîndit vreodată ce primejdios, ce „anormal", ce inadmisibil e simplul fapt de a adormi? Treci dintr-o dată de la veghea autoprotectoare, de la (relativul) „control" al situației, la o condiție de abandonat, de obiect *inconștient*, expus oricărei ingerințe malefice. În fond, nimeni nu se poate culca avînd garanția că se va trezi. Și totuși, o facem zilnic, în mod reflex, fără nevroze, tot așa cum traversăm zilnic, cu o uluitoare seninătate, posibilitatea sfîrșitului iminent, a circumstanței fatale. Fiecare viață individuală e suma morților posibile lăsate în urmă. Biografia oricărui bătrîn e cimitirul virtual al unui număr indefinit de sfîrșituri „amăgite", „ratate", evitate în mod inexplicabil. Ei bine, omul modern nu găsește nimic scandalos, nimic ridicol, în obiceiul de a invoca la fiecare pas, drept explicație, șansa, norocul, întîmplarea. În cel mai bun caz, el adună toată această aproximație sub conceptul vag al „destinului". Cum altfel să explici de ce unii se întorc de la război iar alții nu, de ce copiii cei mai neajutorați se sustrag unor amenințări îndeobște necruțătoare, de ce există morți absurde și supraviețuiri implauzibile, pe scurt, de ce există excepția, imprevizibilul, nesistematizabilul?



O curiozitate a conștiinței moderne e și încrederea superstițioasă a multora în efectul protector al unor obiecte „alese", adevărate talismanuri, presupuse a depozita energii benefice: cățelușul de pluș din mașină, un anumit stilou care poartă noroc la teze, o eșarfă care ferește de rele etc. Se cultivă, mai în glumă, mai în serios, „mascotele" de tot soiul, rămășițe ale unei magii animiste mult mai îndepărtate de „exigențele" contemporaneității decît – să zicem – scolastica.[23] Omul „tradițional", pre-modern, preferă să opună acestui instrumentar, să-i spunem, „pre-religios" (noroc, hazard, talisman fermecat) o *analitică a oficiului angelic*. Veți replica, poate, că, în definitiv, totul se reduce la o chestiune de limbaj. În loc să spună „am avut noroc", credinciosul spune „m-a ajutat Dumnezeu", sau „m-a păzit îngerul". Care e diferența? Diferența e uriașă. Dar să începem cu asemănările. Mai întîi, și într-un caz și într-altul, se admite că o anumită formă de *neajutorare*, de vulnerabilitate, face parte din statutul ontologic al omului. Și că această neajutorare devine evidentă ori de cîte ori avem de a face cu experiențele curente ale vieții: prima copilărie mai ales, dar și călătoriile, capriciul istoric, arbitrarul stihiilor, bolile, somnul, moartea, ca să nu pomenim de sumedenia de pericole nedefinite, sub care, fără s-o știm, stăm în toa-

[23] Claus Westermann (*Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1978, pp. 29–30) socotește că toate mascotele la modă sînt reziduuri degenerescente ale îngerului păzitor. Ele ocupă – în mentalitatea omului contemporan – locul devenit vacant prin suspendarea autorității angelice.



tă clipa. O altă asemănare între cele două tipuri de limbaj ar fi că amîndouă resimt ieșirea dintr-o situație-limită, depășirea unei amenințări, drept un „miracol", drept o soluție trans-rațională. Esențială rămîne totuși diferența. Pentru omul modern, lumea este o sumă de legi naturale severe, combinate cu obscure episoade aleatorii, în vreme ce pentru omul tradițional – așa cum vă spuneam la prima noastră întîlnire – lumea e *ordine* fără rest, ansamblu armonic de evenimente providențiale. Nu se poate construi o metafizică rezonabilă a norocului. Dar se poate construi o teologie a îngerilor, întemeiată pe texte sacre de pretutindeni și pe o uriașă tradiție hermeneutică. Omul modern are dificultăți să creadă în îngeri nu pentru că e „rațional" și „ateu", ci pentru că nu crede în ordine, sau are despre ordine o imagine inconsecventă. Prin contrast, omul tradițional abordează cu o amețitoare îndrăzneală problema inevidenței, a nevăzutului și a inclasabilului, preferînd *să forțeze înțelegerea,* să sistematizeze provocator ceea ce noi, astăzi, expediem în chip primitiv la rubrica „norocului". Putem vorbi, în mare, despre două legi după care se conduce intelectul „pre-modern". Cea dintîi e formulată de Toma d'Aquino: orice treaptă a ființei e sub regia celei care îi este superioară.[24] Cea de a doua apare la Isaac Sirul: „Orice lucru mai înalt decît altul e ascuns aceluia față de care este mai

[24] Toma d'Aquino (*Summa theologica,* I, q. 113, a. 1): *Mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur* („Cele mișcătoare și schimbătoare sînt mișcate și ordonate de cele nemișcate și neschimbătoare").



înalt..."[25] Pe fundalul acestor două legi, orice efort de înțelegere implică un foarte fin dozaj de rigoare și mister, de transparență și opacitate. *Credința* nu este altceva decît tocmai acest dozaj: certitudine asupra cauzelor, acces limitat asupra modului lor de operare.[26] Discursul angelologic nu se poate sustrage acestei „stilistici". El e indicativ, dar niciodată cu adevărat descriptiv; geometria lui evită reprezentările, e „non-figurativă", muzicală, aluzivă. „Ascunsul" de care vorbește Isaac Sirul nu e însă *în afara* ordinii providențiale, ci e tocmai expresia perfecțiunii ei, modul ei de manifestare.

Efortul de a înțelege *lucrînd cu postulatul ordinii cosmice* e – din punctul meu de vedere – un semn de civilizație. Obiceiul de a evacua ceea ce nu înțelegi în penumbra magică a hazardului sau a neesențialului e, dimpotrivă, expresia unei inteligențe pripite, împăcată prematur cu propria ei limită, anulată de prejudecata că „ascunsul" e irațional și, deci, nelegiferabil.

Din cele spuse adineauri cu privire la vulnerabilitatea noastră constitutivă, ar rezulta că desăvîrșirea îngerească este corelativul imperfecțiunii omenești. *Îngerul păzitor e epifenomenul omului precar*. Țin

[25] Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 341–346.

[26] Știința, dimpotrivă, combină certitudinea asupra cauzelor cu o egală certitudine în privința modului lor de operare. Mai exact, nu califică drept „cauze" decît pe cele al căror mod de operare este transparent. Tendința ei e de a destitui inevidentul, sau de a-l reduce la ceea ce este deja cunoscut.



însă să vă fac atenți că imperfecțiunea omenească nu face parte, în mod necesar, din sfera omenescului. Statutul creatural e, firește, *distinct* de cel al Creatorului, dar nu neapărat carent. Creatura e inferioară față de Cel care a creat-o (în sensul că are o realitate derivată, că nu e de sine stătătoare), dar asta nu înseamnă că, în principiu, ea este debilă, că a fost gîndită, de la bun început, ca imperfectă în sfera ei de existență.[27] Imperfecțiunea e, pentru teologul creștin, un accident de parcurs; de fapt, ea e efectul unei perfecțiuni – libertatea – care însă nu se poate exercita fără opțiune, adică fără o componentă de risc. Omul „căzut" e căzut din perfecțiunea lui originară, ca urmare a unei opțiuni libere, dar greșite. Căderea aceasta e însă reversibilă. Eroarea poate fi răscumpărată. Pentru a reface – în sens invers – traseul căderii sale, omul are nevoie, între altele, de un ghid, de un *expert* al traseului cu pricina. Acesta e îngerul: el se mișcă, prin mandat divin, de sus în jos și de jos în sus, în chiar intervalul care îl separă pe om de originea sa, de paradisul în care a fost așezat în momentul facerii sale. În măsura în care sîntem pe drum, orientați spre modelul nostru inaugural, îngerul ne apare în preajmă, *ca o întruchipare a acestui model*. A fi însoțit de înger înseamnă a umbla spre

[27] Bernard de Clairvaux constată, de altfel, că, destinată să compenseze vulnerabilitatea omenească, prezența îngerului e, pe de altă parte, semn al iubirii Tatălui pentru creatura Sa, cu care înțelege să împartă aceiași slujitori (*In Ps. Qui inhabitat, Sermo XII*, 3–5). Omul binemerită, așadar, o escortă angelică atît datorită fragilității sale, cît și datorită nobilei sale sublimități (cf. și Hophan, *op. cit.*, p. 120).



țintă cu țintă cu tot, *a merge spre modelul care te însoțește*.[28] Avem un înger călăuzitor pentru că trăim, de la protopărinți încoace, sub regimul derivei; avem nevoie de un ghid, pentru că sîntem, prin definiție, călători, ființe în trecere, duhuri itinerante.[29] Faptul de a fi uzat inadecvat de libertate a dereglat în noi funcția libertății, ne-a tulburat discernămîntul, a șters urmele unei posibile întoarceri vindecătoare la desăvîrșirea dintîi. Avem nevoie de un înger păzitor, care să reanimeze instinctul libertății, care să fie corectivul discret al unui discernămînt în derută. A-ți căuta îngerul e a căuta chipul auroral al libertății, a exersa stilul opțiunii corecte.

E important să înțelegem că funcția *esențială* a îngerului păzitor e legată de administrarea pelerina-

---

[28] Despre înger înțeles ca „model imaculat al evoluției noastre supra-naturale", al desăvîrșirii noastre virtuale, vorbește, între alții, Matth. Jos. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg, 1927 (*apud* Kühn, *op. cit.*, p. 175). Ca orice model, îngerul e o perpetuă aspirație a omului; orientarea noastră spre virtute, spre „realizare" spirituală, e expresia „dorului de înger" (cf. Leopold Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von der Engeln*, Bader'sche Verlagsbuhandlung, Rottenburg A.N., 1938, pp. 117, 120–121, și Schipperges, *op. cit.*, p. 120). Grigorie cel Mare interpretează versetul 17, din capitolul 22 al Apocalipsei, drept o indicație a faptului că îngerul este „măsura" lucrurilor și a omului (cf. Kurz, *op. cit.*, p. 128). Despre relația înger– „om universal" semnalînd exigența ipostaziată a omului deplin, vezi *infra*, pp. 228–233.

[29] Condiția umană ca fiind, prin definiție, una a pelerinajului, a trecerii, e tematizată de Gabriel Marcel într-o culegere de studii apărută în 1945, sub titlul *Homo Viator*. Teologic vorbind, prezența călăuzei angelice e direct legată de înțelegerea vieții omenești drept călătorie. Îngerul e corelativul statutului tribulatoriu (*status viatoris*) al „clientului" său.



jului nostru înapoi, spre obîrșie. Oficiul său include, inevitabil, protecția noastră fizică și sufletească, intervenția salutară în situații de criză, grădinărirea rugăciunilor noastre. Dar toate acestea sînt activități *secundare*, subordonate integral scopului unic al mîntuirii individuale. Inutil să vă spun că, aflat în legătură directă cu Administratorul suprem, îngerul știe mai bine decît noi de ce anume avem nevoie pentru a ajunge unde trebuie. Cu alte cuvinte, ideea pe care o are îngerul despre „binele" nostru nu coincide în mod necesar cu ideea pe care ne-o facem noi înșine despre acest „bine" și în conformitate cu care ne formulăm rugăciunile. Noi sîntem înclinați în mod natural – și educați în mod iresponsabil – să credem că, pentru chiverniseala destinului nostru, nu ne sînt trebuincioase decît împrejurări favorabile, bunătăți, răsfățuri și noroace. Nimeni nu se roagă să capete vreo încercare aspră, vreo năpastă, vreun eșec. Și nimeni nu crede că asemenea neajunsuri pot veni prin intermediul îngerului, consacrat, îndeobște, ca un produs de cofetărie. Îngerul ca pedagog drastic, dispus, la nevoie, să inducă dezastrul, nu intră în iconografia noastră mentală, deși e unul din cele mai caracteristice portrete ale sale. Preferăm varianta mămoasă, infantilizantă, a unei creaturi care are ca sarcină zilnică să ne scutească de necazuri. Scripturile nu promit nicăieri așa ceva. Îngerul îl scapă pe Petru, dar nu pe Iacob, celălalt apostol oropsit. Pe Muntele Măslinilor, un înger apare lîngă Iisus, ca să-L întărească (Luca 22, 43). Nici un înger nu-L asistă pe Golgota. Otto Hophan ob-



servă cu îndreptățire că vindecarea adusă de înger poate fi amară, ca fierea peștelui cu care Rafael tămăduiește orbirea tatălui lui Tobie.[30] Îngerul e bun, dar e neîndurător în bunătatea sa.

Teze pentru o fenomenologie a protecției (îngerești)[31]

1. Nu există ființă creată care să fie în afara oricărei protecții. Nimic nu e cu totul lipsit de apărare. Tocmai pentru că a fi creat înseamnă a avea o existență derivată, adică a exista depinzînd de un principiu superior, a fi creat echivalează cu a fi asistat. Orice existent e cuprins în rețeaua protectoare care l-a produs și nu se poate decupla de la această rețea decît printr-un liber arbitru maleficiat.

2. În lumea creată, nu există nimic atît de slab încît să nu poată asuma un oficiu protector și nimic atît de puternic încît să se poată dispensa de orice protecție.

3. Nu există protecție fără precondiția *apropierii* dintre protector și cel protejat. A proteja *e a fi alături*. Alături prin relație de sînge (înrudire), prin afinitate (intelectuală sau afectivă), prin solidaritate comu-

---

[30] Otto Hophan, *op. cit.*, p. 152. E de amintit, în acest context, un pasaj din Shri Aurobindo: „Providența nu e numai ceea ce mă scapă de naufragiu cînd toți ceilalți au pierit, ci și ceea ce îmi smulge ultima șansă de salvare, cînd toți ceilalți au scăpat."

[31] O foarte articulată reflexie privind problema protecției îngerești e de găsit în Erich Schick, *Die Botschaft der Engel im Neuen Testament*, Stuttgart, 1940.



nitară (con-cetățenie, colegialitate, camaraderie), sau prin contiguitate spațială (vecinătate). Cine asumă rolul protectorului fără a îndeplini această precondiție e suspect. Protectorul-mercenar, protectorul „de profesie" își asistă protejatul de la *distanța* unui interes personal imediat sau a unei ideologii misionare care ratează omul concret de dragul unei umanități vagi. Nu este eficace decît protecția care se întemeiază pe o formă sau alta de *iubire*.[32]

Îngerului i se pot atribui – și i s-au atribuit mereu – toate motivațiile legitime ale vocației protectoare. Între înger și om e o străveche, originară, rudenie. Au conviețuit, într-o atemporală fraternitate, în Rai, înainte de Cădere, și se vor regăsi în aceeași condiție, strălucitori (*quasi astra*, cum spune Grigorie cel Mare), la sfîrșitul timpului (Matei 22, 30). Orice cale spirituală e o încercare de a redobîndi *isanghelia* paradiziacă, înrudirea pierdută cu îngerii, egalitatea cu ei. În această încercare, protectorii cerești ne stau alături „ca niște frați mai mari" (Isaac Sirul) cu care avem în comun natura „rațională" (Grigorie cel Mare). În iubirea îngerilor pentru oameni se oglindește iubirea Tatălui.[33] În purtarea lor de grijă se exprimă ceva din devoțiunea maternității[34] și

[32] Grigorie cel Mare interpretează „brîul de aur" cu care e încinsă apariția angelică din Apoc. 1, 13 drept legare a gîndurilor dezordonate cu legătura iubirii (cf. Leopold Kurz, *op. cit.*, p. 117).

[33] Anumite pasaje scripturare merg pînă acolo încît fac dificilă distincția între Dumnezeu și „îngerul Domnului": cf. Geneza 22, 12 și 15–16, Fapte 7, 30, 35, 38.

[34] Cf. Heinz Kühn, *op. cit.*, p. 175, Erich Schick, *op. cit.*, p. 98. Ca și iubirea maternă – spune Serghei Bulgakov – iubirea îngerului



din misterul anagogic al feminității în genere[35]. Înrudirea cu îngerul poate merge pînă la „asemănare" și identitate, cum am văzut în povestea cu Petru, din Faptele Apostolilor (12, 15). Pornind de la „consanguinitatea" dintre oameni și îngeri, se postulează, îndeobște, comunitatea lor de destin. Ei sînt „împreună slujitori" (Apocalipsa 22, 9), interlocutori predestinați[36], camarazi ai aceleiași cruciade, *concetățeni* potențiali ai Ierusalimului Ceresc.

Atît despre înrudire. Cînd însă vorbim de o „comunitate de destin" spunem mai mult decît înrudire. Semnalăm o afinitate adîncă și o solidaritate durabilă. În frumoasa lui carte intitulată *Scara lui Iacob*, Serghei Bulgakov vorbește despre îngerul păzitor ca despre un „prieten ceresc", un fel de variantă diafană, destrupată, a propriei noastre identități. Omul și îngerul său conlucrează sub același „jug", trag laolaltă același atelaj.[37] Sînt două ființe cu aceeași rădăcină, cu aceeași obîrșie. Două ființe și un unic proiect. E drept că sîntem rareori conștienți de pro-

---

pentru noi precedă orice reciprocitate (Serge Boulgakov, *L'Échelle de Jacob. Des Anges*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1987, p. 23).

[35] Otto Hophan (*op. cit.*, p. 147) își amintește, amuzat, de zicala (existentă în germană, dar și în română) potrivit căreia „bărbatul e capul, dar femeia e gîtul care-l mișcă". Același rol îi revine îngerului.

[36] Hildegard von Bingen crede că sîntem angajați neîncetat într-o stimulatoare *conversatio angelica*. Sufletul omenesc participă, prin natura lui, la *societas angelorum*. Cf. Heinrich Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

[37] *Syzyghia* e termenul „tehnic" pentru această uniune în efort.



iectul care ne conține. El ne stă, îngerește, în preajmă, discret, dar inconturnabil. Altfel spus, avem cu toții de împlinit o anumită *temă ontologică*, adică un traseu existențial concordant cu ordinea providențială a lumii. O viață bine condusă e o viață al cărei program constant e identificarea temei ontologice proprii. Ca să putem face asta, sîntem – spune dogmatica creștină – însoțiți de un înger, care are aceeași temă ontologică cu noi. Îngerul trăiește în claritate ceea ce noi trăim în clarobscur. El e modelul în același timp purificat și individualizat al mîntuirii noastre. Bulgakov vorbește, în acest context, despre *synanthropia* îngerilor, despre necondiționata lor alipire de insul pe care îl însoțesc. S-ar putea merge atît de departe încît să se spună că, dacă noi n-am fi, atunci îngerul nu ar fi și că, dacă îngerul nu ar fi, noi nu am fi. Sîntem concrescuți pe aceeași tulpină ontologică. Și rămînem astfel pînă dincolo de hotarele vieții pămîntești. Îngerul ne stă alături în clipa morții, ne călăuzește prin vămile postume, ne apără la Judecata de Apoi și ne duce „în sînul lui Avraam" (Luca 16, 22).[38] Sf. Augustin se întreabă (*Civitas Dei*, cartea 20, cap. 14) dacă nu cumva,

[38] Pentru funcția psihopompă a îngerului, vezi Franz Cumont, „Les Vents et les Anges psychopompes", în *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage, Verlag Aschendorff, Münster in Westfalen, 1939, pp. 70–75. De asemenea, A. Darby Nock, „Angeles Psychopompos and Winds. Postscript", în *Harvard Theological Review*, XXXIV (1941). Suarez (*De Angelis*, VI, 19) crede că îngerul ne vizitează, consolator, în Purgatoriu. Oricum, el îi îndeamnă pe cei rămași în viață să se roage pentru noi.



în ziua Judecății, ne vom auzi viața povestită de îngerul nostru păzitor. Într-atît este de intensă „synanthropia" îngerilor, încît Sf. Isaac Sirul vede „zidirea lor" „odihnindu-se împreună cu noi" în veacul cel nou de pe urmă.[39] În marginea angelologiei tomiste, Fr. Wilhelm Schlössinger nu ezită să creadă că legătura dintre omul individual și îngerul său păzitor este atît de personală, încît are un caracter de unicat. Fiecare înger capătă funcția de înger păzitor o singură dată, *pentru un singur om*. El e solidar pînă la capăt cu succesul sau eșecul misiunii sale, și nu e „transferabil", rutinier, altei persoane.[40]

Înrudire, afinitate, solidaritate, dar și vecinătate, dacă nu chiar suprapunere în spațiul nespațial al Duhului. „Iată – spune Isaac Sirul – cerul este înlăuntrul tău, de ești curat; și vei vedea îngerii în tine, împreună cu lumina lor..."[41] „Apropierea" intimisimă a îngerului păzitor de „clientul" său seamănă cu o îmbrățișare de dragoste și cu o viguroasă încercuire strategică. „...Îngerii se apropie de tine înconjurîndu-te ca un zid și prin aceasta toți cei ce te ispitesc se depărtează din apropierea ta."[42] Omul e la fel de inseparabil de îngerul său pe cît de inseparabil e ecoul de prototipul sonor căruia îi corespunde.[43]

---

[39] Isaac Sirul, *Filocalia*, X, p. 447.

[40] Cf. Fr. Wilhelm Schlössinger, O.P., „Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung", în *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. XXVII, caietul 2, Paderborn, 1912, p. 199.

[41] *Filocalia*, X, p. 221.

[42] *Ibid.*, p. 255.

[43] Otto Hophan, *op. cit.*, p. 140: „Îngerul e prototipul omului său, omul e ecoul îngerului său."



4. Apropierea necesară exercitării protecției nu devine funcțională dacă nu are un punct de sprijin în afara ei, în *depărtarea* stabilă a unui reper absolut. *Trebuie să fii aproape în numele unei depărtări.* E tocmai amplasamentul spiritual al îngerului. El ne ajută în același timp dinspre origine și dinspre viitor. Dinspre origine, ceea ce înseamnă din preajma Tatălui, din proximitatea Feței Sale, și dinspre viitor, ceea ce înseamnă din perspectiva Judecății finale. Îngerul ne este aproape, ca să întrețină în noi memoria și speranța, gîndul începutului și gîndul sfîrșitului.

5. Vocația de a proteja se vădește în intuiția momentului optim al *suspendării protecției* directe. Cu alte cuvinte, exercitarea protecției nu trebuie să creeze dependență, să diminueze în vreun fel libertatea celui protejat. E ceea ce nu știu maternitatea posesivă și pedagogia flască. Întreruperea tactică, în împrejurări speciale, a oficiului protector e cea mai subtilă formă a protecției, cea mai generoasă și mai responsabilă. Teologii dezbat de multă vreme în ce măsură îngerul ne poate sau nu abandona. După Origene, dar și după sfinții Ieronim și Vasile cel Mare, păcatul, în formele lui supreme, alungă partenerul îngeresc, „cum fumul alungă albinele, sau miasma porumbeii"[44]. Sf. Ambrozie admite că, uneori, Dumnezeu ia îngerul de lîngă cei drepți, pen-

[44] Expresia e a lui Vasile cel Mare, *Hom. in Ps.* 33, 5. Și Sf. Isaac Sirul vorbește despre o posibilă îndepărtare a îngerului : „Și cînd omul săvîrșește nedreptate împotriva îngerului și acesta se îndepărtează de el, se apropie de om vrăjmașul" (*Filocalia*, X, p. 203).



tru a-i lăsa să lupte singuri, sporindu-și meritul. Scolastica tranșează în favoarea opiniei după care îngerul nu ne părăsește niciodată, chiar dacă, în anumite momente, se abține să intervină. Într-adevăr, nu pare înțelept să atribuim însoțitorului ceresc o psihologie resentimentară, de tip uman. Iubirea lui nu îngăduie „supărări" conjuncturale, capricii, dezamăgiri mai mult sau mai puțin cochete. E o iubire aspră, exigentă, dar străină de traseul oscilatoriu al iubirii pămîntești.

6. Protecția e *pro-iecție*. Scopul ei nu este să apere *de* ceva, ci *în vederea* a ceva.[45] Protectorul nu se concentrează obsesiv asupra protejatului, ci asupra destinației sale spirituale. Cu alte cuvinte, ceea ce trebuie protejat e un întreg *parcurs*, cu punctul lui de sosire, și nu integritatea episodică, stagnantă, a fiecărei clipe. Țelul protecției e transcendent. Protecția adevărată nu e niciodată strict defensivă. Ea este creatoare[46], anticipativă, ofensivă: nu clopot izolator, ci lansaj, vectorialitate. Ca proiecție, protecția e necesarmente *vestitoare*. E dimineața care anunță și pregătește amiaza, așa cum Ioan Botezătorul, omul-înger, curăță drumul și responsabilizează inimile, în vederea unei „ad-veniri" decisive.

7. Protecția e profilactică și modelatoare. Ea antrenează, vindecă și instruiește în aceeași măsură în care apără. În caz contrar, devine simplă oblojeală, purtare de grijă demobilizatoare. Îngerul nu e protector ca o ordonanță devotată, ci ca un *maestru spi-*

---

[45] Cf. Schick, *op. cit.*, p. 106.
[46] Cf. Schipperges, *op. cit.*, p. 119.



ritual, ca un duhovnic. Nu te substituie, ci te pune în condiția autonomiei, te îmbogățește, te ferește de ignoranță și de tine însuți, de imaturitate persistentă sau de o timpurie scleroză. Îngerul e, prin excelență, instanța care te menține *viu*, ferindu-te de toată molima sufletească și trupească.

8. Practicată cu înțelepciune, protecția oculteează prezența protectorului. Îngerul e discret. Discursul îngeresc evită pletora dăscălitoare, preferînd să contamineze tăcut, ca o adiere, decît să sermonizeze. Limbajul angelic e tăcerea, cea numită de Isaac Sirul „taina veacului viitor"[47]. De discreția îngerului ține și alergia lui la idolatrie. Sfîntului Ioan Evanghelistul, care i se aruncă la picioare pentru a i se închina, el îi spune: „Ferește-te să faci una ca aceasta! Eu sînt un împreună slujitor cu tine și cu frații tăi (...). Închină-te lui Dumnezeu" (Apoc. 22, 8, 9). Sf. Augustin avertizează, în linia extremei vigilențe pauline, că cinstirea îngerului trebuie să izvorască din iubire și nu din servilism obtuz și blasfematoriu: ...*honoramus eos caritate, non servitute*.[48]

9. O piedică în calea protecției îngerești este exercițiul egolatru, obsesional și stîngaci al protecției de sine. Cine se substituie îngerului îl îndepărtează. Grija meschină de sine expune la trufie, suficiență și pusilanimitate. Omul nu poate fi propriul său înger. „Nu vă îngrijorați de viața voastră (...) nici de

[47] Cf. Serghei Bulgakov, *op. cit.*, p. 19, despre „tăcerea audibilă" a inspirației îngerești. Cf. și fragmentul despre tăcerea îngerilor, *infra*, pp. 182–185.

[48] *De ver. rel.*, c. 55, n. 110.



trupul vostru (...) Nu vă îngrijorați de ziua de mîine (...)" (Matei 6, 25, 34). „Cine își va păstra viața, o va pierde..." (Matei 10, 39).

10. Faptul de a fi protejat stimulează consolidarea propriei dimensiuni protectoare. Îngerul transmite omului pe care îl protejează misterul vocației protectoare, așa încît protejatul învață să protejeze la rîndul lui, să-și descopere dimensiunea angelică.

Moduri ale protecției. Terminologie

S-a putut spune că prezența îngerului păzitor este o lege a existenței noastre spirituale, tot astfel cum gravitația este o lege a existenței noastre fizice.[49] Sîntem, prin firea lucrurilor, „însoțiți", și n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viață lipsit de această însoțire, după cum n-avem cum să ne reprezentăm un mod de viață fără greutate corporală. De altfel, îngerul e o energie complementară forței gravitaționale. El furnizează o constantă contrapondere orientării noastre naturale spre senzoriu, spre materia pămîntească. Îngerul „trage în sus". Fără intervenția lui ne-am mineraliza, așa cum fără intervenția legilor greutății ne-am dizolva în vidul cosmic. Termenul „păzitor" e, de aceea, incomplet și nițeluș patetic.[50] Funcția „îngerului păzitor" e în ace-

[49] Cf. Ansgar Vonier, O.S.B. *Die Engel*, Josef Habbel, Regensburg, 1932, pp. 76, 80, 83.

[50] O observație asemănătoare în Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, W. M. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, vol. I, p. 86.



lași timp mai complicată și mai „naturală". El *ne însoțește* ca o componentă subînțeleasă a alcătuirii noastre globale, ca un *dar* făcut creaturii, pentru a păstra contactul cu Creatorul ei. Sîntem înzestrați cu un „releu" îngeresc, așa cum sîntem înzestrați cu rațiune, intuiție sau sensibilitate. Teologic vorbind, avem dreptul să vorbim despre *inevitabilitatea* îngerului însoțitor. În ce mă privește, trebuie să vă spun că nu încetez să mă minunez de felul „democratic" în care sînt distribuiți îngerii în serviciul fiecăruia dintre oameni. Mă miră, ca și pe Léon Bloy, faptul că „cea mai mizerabilă dintre haimanale" e atît de prețioasă, încît asupra ei străjuiește – prin ordin divin – un duh înaripat, a cărui misiune e să aibă grijă de ea și numai de ea. Mă rog, înțeleg că eu am un înger păzitor. Dar, ca un bun valah ce mă aflu, nu pricep cum e posibil să aibă un înger păzitor și vecinul. Cum se poate ca un parlamentar nătîng și corupt, un asasin, un turnător plătit, o otreapă oarecare să aibă un înger păzitor, și încă unul care îl iubește și vrea să-l mîntuie?! Și totuși, se pare că așa stau lucrurile. Nu există nimeni pe lumea asta care să nu fie în administrația unei instanțe angelice. Ei bine, asta mă contrariază, mă irită și, pînă la urmă, mă emoționează extraordinar. Sentimente asemănătoare am în legătură cu moartea. Mă tulbură să știu nu că eu mor – în definitiv, o merit – ci că moare toată lumea, chiar și persoanele cele mai neinteresante... Experiența morții mi se pare atît de pasionantă, atît de subtilă în conotațiile ei metafizice, încît mi s-ar fi părut normal să nu fie la îndemîna ori-



cui. Or, toată lumea moare. Aveam, înainte de '89, la Facultatea de Belle Arte, un fel de administrator, care, printre altele, strîngea și cotizațiile de partid. Nu dădea nimeni doi bani pe el, dar într-o bună zi, din senin, omul a murit. Pentru mine a fost un scandal. Faptul că „tovarășul cu cotizațiile" moare, că el are parte de o experiență a trecerii pragului, că îi e dat să facă această formidabilă, incredibilă, insuportabilă experiență spirituală mi se părea un scandal. Un scandal admirabil însă. Așa și cu îngerii. E teribil să realizezi că sîntem toți însoțiți de un responsabil ceresc, că fiecare din noi e cuplat la ceva mai înalt decît el. Trăim „în doi", îngemănați, racordați la perechea noastră siderală. Grigorie cel Mare sugerează, pornind de la Ezechiel 40, 5, că îngerul și omul sînt, respectiv, înălțimea și lățimea „casei Domnului".[51] Între om și înger e o legătură de tipul aceleia care îi ține laolaltă pe Fiul Risipitor cu Fratele său, rămas acasă, în preajma Tatălui...[52]

Există nenumărate încercări de a sistematiza modalitățile prin care îngerul intervine în viața corespondentului său terestru. Operația nu este ușoară, pentru că mulțimea și diversitatea modalităților cu pricina sînt impresionante. E suficient să invocăm

---

[51] Cf. Kurz, *op. cit.*, p. 127.

[52] Hildegard von Bingen, *apud* Schipperges, *op. cit.*, pp. 7–9. Grigorie cel Mare, la rîndul lui, vede o analogie între cele 9 drahme nepierdute și cele 99 de oi nerătăcite, pe de o parte, și cele 9 coruri îngerești, pe de alta. Aceasta e „proporția" dintre traseul comportamental al îngerilor și al oamenilor: 9 la 1. Cf. Kurz, *op. cit.*, p. 128, n. 52.



denumirile tradiționale ale îngerului păzitor pentru a ne face o idee despre amploarea temei. Să începem cu *paidagógos* și *poimén*. „Fiecare credincios" – spune Sfîntul Vasile cel Mare – „are un înger care îl îndrumă ca *pedagog* și *păstor*"[53]. *Paidagógos* desemna, în grecește, un sclav care trebuia să aibă grijă de copiii familiilor înstărite, mai ales cînd se aflau în afara casei: el era, de pildă, acela care îi ducea la școală sau la joacă și îi aducea, apoi, îndărăt. „Pedagogul" avea, prin urmare, răspunderea siguranței copiilor pînă în clipa întoarcerii acasă. Este exact sarcina esențială a îngerului păzitor: el e responsabil cu întoarcerea noastră în casa Tatălui și cu protecția noastră cîtă vreme sîntem încă pe drum. Supraveghetor și administrator, îngerul îndeplinește funcția pe care păstorul (*poimén*) o îndeplinește față de turma sa. E implicată aici și o funcțiune liturgică, o slujire, o „păstorire" iluminativă. Alte denumiri, mai mult sau mai puțin sinonime: *phýlax* (gardian), *prostátes* (înainte stătător), *epimeletés* (intendent), *éphoros* (supraveghetor), *bóethos* (asistent, ajutor), *phrurós* (gardian), *nomêus* (cioban), *paidonómos* (responsabil cu educația), *didáscalos* (învățător), *epíscopos* (observator, tutore). Toate acestea au și semnificative versiuni latinești. Se vorbește despre *angeli custodes*, sau *tutelares*, diferiți de *angeli nuntii* (vestitori). Toma d'Aquino deosebește între *angeli assistentes*, oficiind mai ales în jurul Tronului suprem, și *angeli administrantes*, trimiși în misiune în lumea creată. Se mai vor-

[53] *Contra Eunomium*, III, 1.



bește, tot la Toma, de *testes humanorum actuum* („martori ai faptelor omenești"). Joh. Oswald[54] amintește și expresia *pedissequi animarum* („însoțitori ai sufletelor"), folosită de Sf. Bernard.

Jean Daniélou, pe urmele Sfinților Părinți, unifică atribuțiile îngerului păzitor în trei mari categorii, pe care le voi prelua în continuare.[55] Îngerul păzitor e „înger al păcii" (Ioan Chrysostomul), „înger al căinței" (Hermas) și „înger al rugăciunii" (Tertulian).

Înger al păcii. Termenul ca atare apare în Isaia 33, 7, dar se regăsește și în apocaliptica iudaică sau în Constituțiile Apostolice. Funcția pacificatoare e direct legată de funcția protectoare. Căci protecția veritabilă nu e doar îndepărtare a primejdiilor (mai ales a celor survenite brusc), ci și liniștire a sufletului, încurajare, consolare. Apărat de rele, omul e, totodată, eliberat de frică, printr-o blîndă infuzie de încredere și speranță. O infuzie de speranță e însă necesară mai ales cînd ai de a face nu cu primejdiile concrete ale itineranței existențiale, ci cu marasmul care însoțește uneori efortul spiritual. Una din crizele inerente oricărui parcurs interior e pierderea încrederii, senzația că nu progresezi, că ești abandonat, că lucrurile nu au sens, că te-ai adîncit într-o opțiune care nu duce nicăieri. Țelul vizat devine nebulos, voința cedează. Efectul este posomorîrea sufletului, tristețea, demobilizarea. E marea încerca-

---

[54] *Op. cit.*, pp. 123–124.

[55] Cf. Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne, 1953, cap. 7, pp. 98–110.



re a „acediei", „noaptea duhovnicească", moartea lăuntrică, viciul cel mai temut al nevoitorului. În confruntarea cu această suferință cronică – care atestă o priză drastică a demonicului asupra vieții noastre sufletești – rolul îngerului păzitor e capital. El reconfortează, atenuează răul, reinstituie tonusul vital. Ignațiu de Loyola e de părere că datorăm îngerului toate momentele noastre de vigoare interioară, de încredere, de concentrare ofensivă, în vreme ce momentele de cădere interioară, descurajarea, colapsul energiilor sufletești sînt semne ale unei influențe precumpănitoare dinspre „puternicii acestei lumi". Ar fi de precizat că acțiunea întăritoare a îngerului nu are aspectul unei intervenții halucinatorii, nu produce trufașe euforii. Nu gonflația interioară, nu suficiența iresponsabilă sînt rezultatul terapiei îngerești, ci tocmai *pacea*, echilibrul sufletesc, „gîndirea pozitivă". Sub impact angelic are loc o maturizare a conștiinței și o mobilizare eficace a resurselor ei. Să observăm că „discreția" angelică nu se dezminte nici de data aceasta. Îngerul vorbește celui atent, receptiv, deprins cu o anumită disciplină și igienă mentală. Nu manipulează comportamentul „clientului", diminuîndu-i libertatea, nu abuzează de autoritate, nu se răstește. Limbajul lui are mai degrabă morfologia adierii: e vîntul care răcorește[56], boarea care oxigenează, aerul întremător al respirației firești.

[56] Cf. Evrei 1, 7: „Și despre îngeri zice: « Din vînturi face îngeri ai Lui... »" (cu rapelul veterotestamentar din Psalmul 104, 4).



Înger al căinței. O referință masivă la această funcție angelică se găsește, cum spuneam, în *Păstorul lui Hermas*. Jean Daniélou citează și pasaje din Clement (*Quis dives salvetur*).[57] Îngerul căinței desface legăturile păcatului. El îndeamnă, pe de o parte, la mărturisire și la regret, iar pe de altă parte dă forța și curajul unui reînceput în curățenie. Căința anulează tenacitatea cu care demonii îl calomniază pe om dinaintea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, căința paralizează acțiunea malefică și simplifică, anticipativ, procedura Judecății Finale. Patron al tuturor conversiunilor, îngerul căinței ne reconciliază cu Dumnezeu. El e cel care mijlocește iertarea, tot astfel cum demonul e neobositul nostru acuzator. Iertarea e, între altele, o manevră vindecătoare. Îngerul căinței nu e doar îngerul culpei asumate, ci și acela al sănătății interioare regăsite.

Despre căință ar fi de spus un cuvînt în plus. Termenul e invocat adesea într-o accepțiune mai curînd sentimentală: e vorba de un fel de a lăcrima retrospectiv, în timp ce-ți rememorezi păcatele. Căința implică, e drept, și această postură. Dar versiunea grecească a conceptului (*metanóia*) trimite la mai mult: ceea ce trebuie să aibă loc e o schimbare radicală a modului de a gîndi, o reașezare a întregii ființe pe coordonate cu totul noi, o răsturnare a reflexelor intelectuale și sufletești anterioare. „Căința" e o reca-

[57] Cf. XLII, 18. În *Cartea lui Enoh* (XL, 7–9), dintre cei patru arhangheli menționați (Michael, Rafael, Gabriel și Fanuel), ultimul e cel căruia i se atribuie misiunea de a stimula căința.



librare a „agregatului" nostru lăuntric, sub supravegherea și cu ajutorul îngerului.

Înger al rugăciunii. Cînd te rogi, nu ești niciodată singur. Chiar atunci cînd te rogi în singurătate – spune Clement din Alexandria – participi la rugăciunile corurilor îngerești.[58] Asta impune și anumite reguli de conduită. Tertulian interzice celui care se roagă să stea așezat, căci el ar ofensa, astfel, devoțiunea îngerului de alături, care stă numai în picioare.[59] Îngerul rugăciunii e, prin definiție, îngerul intercesor. El poartă spre cer rugăciunile oamenilor (căci nu el e „destinatarul" legitim al acestora, ci Tatăl), e, așadar, solul sufletului în aceeași măsură în care e solul lui Dumnezeu. Pînă și Christos e asistat de un înger, în timpul rugăciunii sale de pe Muntele Măslinilor (Luca 22, 43–44). Îngerul e ființa adoratoare prin excelență[60], întruchiparea devoțiunii, „corpul" însuși al rugăciunii. El stimulează evlavia și o organizează. Diaconia și liturghisirea[61] fac par-

---

[58] *Strom*. VII, 12.

[59] *De Or.*, 16.

[60] *Wesen der Anbetung* – spune H. Kühn, *op. cit.*, pp. 182–183.

[61] Cf. Erich Schick, *op. cit.*, p. 105. Cf. și Otto Hophan, *op. cit.*, pp. 153–155. R. P. Regamey citează un frumos fragment din predica lui Bossuet despre îngerii păzitori: „Ce trudă să-ți înalți mintea la Dumnezeu, în ce vîrtej de furtuni se nasc dorințele voastre! Cîte închipuiri vane, cîte gînduri vagi și dezordonate, cîte griji temporale se pun de-a curmezișul acestei ascensiuni! Astfel împiedicați, cum credeți că duhul vostru va reuși să se înalțe, cum credeți că rugăciunea voastră șubredă și leneșă, abia scăpată din inimă printre atîtea opreliști, va avea puterea să străpungă norii și să ajungă în înaltul cerului?" Numai îngerul poate compensa asemenea piedici: „Aripile lui sprijină înălțarea minții, puterea lui ne



te din metabolismul lui esențial: slujește și oficiază cu un zel egal, atît dinaintea Tronului suprem, cît și în penumbra ogrăzii noastre.

Nu toate îndeletnicirile îngerului păzitor se lasă încadrate în cele trei rubrici de mai sus. Numeroase pasaje scripturare (legate de Lot, Isaac, Agar, Daniel, Iuda Macabeul, Iudita, Tobit, Iosif, Petru etc.) confirmă, de pildă, rolul lui de protector al corpului omenesc, fie că preîntîmpină primejdiile fizice, fie că atenuează efectul lor. Claus Westermann face însă o importantă precizare privind modalitatea concretă a intervenției îngerești. Îngerul nu suspendă legile naturii, nu cultivă miracolul, nu se distinge prin performanță „acrobatică". Spre a te salva de la înec, el îți salvează barca, dar nu te face, asemenea Mîntuitorului, să mergi pe apă.[62] Protecția angelică nu furnizează soluții spectaculos implauzibile, ci o benefică *adăpostire* de rele (*Geborgenheit*), o garanție de refugiu.

O specifică influență angelică e de presupus și în domenii mai subtile ale vieții zilnice. Se poate admite, cu titlu generic, că tot ce ține de viața interioară stă sub un constant patronaj celest. Îngerul e cerul nostru interior. Înrudirea dintre suflet și înger

susține, fervoarea lui ne animă" (*apud* R. P. Regamey O.P., *Anges*, cu note analitice de Renée Zeller, Pierre Tisné, Paris, 1946, p. 42–42.9). Îngerul apare, astfel, în postura unui „transformator" de energie: el adaptează slăbiciunea noastră la tăria dumnezeiască și viceversa.

[62] Claus Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Kreuz Verlag, Stuttgart–Berlin, 1978, p. 35.



e o temă recurentă a angelologiei universale, cu referințe semnificative la Isaac Sirul[63], la Grigorie Palama[64], la Hildegard von Bingen[65] și la mulți alții, aflați în descendența teoriei antice despre *daimon*. Îngerul e vocea conștiinței, un organ interior, un „simț intern" racordat la divinitate. Acțiunea îngerească purcede dinăuntru spre în afară, așa încît, de multe ori, luăm drept înclinație proprie (sau „autosugestie") ceea ce e „inspirație" angelică. Îngerul „personal" lucrează asupra rațiunii noastre (ca agent ordonator, fortificînd gustul pentru adevăr, pentru principiile universale, pentru unanimitatea aplecării spre bine), asupra imaginației noastre, mereu rebelă, dar mai ușor de „apelat" decît logica[66], asupra memoriei noastre (adică a unei înțelepte administrări a amintirilor și uitării), ca și asupra viselor. De cîte ori traversați stări inexplicabile, de cîte ori sînteți confiscați, fără cauze decelabile, de entuziasm sau dezgust, de cîte ori nu știți de ce ați făcut, ați gîndit sau ați hotărît un anumit lucru, lăsați loc de reflexie asupra unei eventuale „contaminări" îngerești. „Mica psihologie" (presentimente, indispoziții minore, înclinații obscure) sau psihologia mare

---

[63] Cf. *Filocalia*, X, pp. 342–343, unde sufletele sînt direct echivalate cu îngerii („sufletele se văd unele pe altele").

[64] Cf. *Filocalia*, VII, pp. 467 și urm.

[65] Cf. Schipperges, *op. cit.*, p. 115.

[66] Pentru a intra în comunicare cu imaginația noastră, îngerul are el însuși nevoie de imaginație. *Il a des trucs incroyables*! – exclama Charles Péguy. Pentru tot acest paragraf, cf. Regamey, *op. cit.*, pp. 40–43. Cf. și O. Hophan, *op. cit.*, pp. 143–149.



(*inspirația*[67] creatoare, sentimentul *vocației*, cu opțiunile adiacente) pot fi capitole de angelologie, ca și regia inanalizabilă a *întîlnirilor* decisive, a *prilejurilor* pline de consecințe care definesc traiectoria unei vieți.[68]

Activitatea îngerului păzitor nu se limitează însă la sfera destinului individual, considerat în „anecdotica" lui privată. Întrucît fiecare om e angajat în „războiul nevăzut" al duhurilor, îngerul are și o misiune strategică și logistică: la curent cu planul general al lui Dumnezeu, el ne furnizează hrana și armele spirituale necesare, cu ajutorul cărora să ne putem înscrie convenabil în acest plan. Prin înger, participăm la marșul cosmic al Providenței, sîntem un episod din istoria divină. El e, într-un sens, amprenta dumnezeiască, supra-individuală, a destinului nostru.

În sfîrșit, îngerul păzitor are de jucat un rol decisiv în *momentul morții*, și dincolo de hotarul ei. S-ar putea spune că toată lucrarea lui are în vedere buna desfășurare a exitului și a *evoluției noastre postume*. El guvernează ieșirea noastră din lume, așa cum guvernase intrarea în ea. (Amintiți-vă de oficiile an-

---

[67] Artiștii au deseori senzația de a fi „vizitați", ca și oamenii de știință în pragul unor descoperiri hotărîtoare. Oricine se ocupă cu scrisul știe, de asemenea, că există o „supra-determinare" în faptul de a scrie, că pagina scrisă are, pentru propriul ei autor, un coeficient de imprevizibil, pe scurt, că rezultatul nu e integral explicabil prin manevrele pregătitoare. Între *input* și *output*, mai intervine ceva. Îngerul?

[68] Cf. E. Schick, *op. cit.*, pp. 198–199.



gelice necesare pentru pregătirea nașterii lui Christos.) Îngerul ne însoțește consolator prin vămile văzduhului, e avocatul și martorul nostru în fața scaunului de judecată al Tatălui.[69] A trăi și a muri cu fața spre înger e, de altfel, totuna cu a fi mereu orientat spre Fața Tatălui, al cărui Chip e, neîncetat, obiectul privirii îngerești. Îngerul e simultan oglindă și fereastră, răsfrîngere în azur a imaginii noastre pămîntești și transparență prin care se străvede Creatorul.

Mă veți întreba – problema e veche – de ce avem nevoie de asistența îngerului, cînd sîntem, oricum, sub oblăduirea lui Dumnezeu? Dar îngerii nu-L substituie pe Dumnezeu, ci Îl slujesc: sînt instrumentele Lui, trimișii Lui, „instituțiile" Lui. Așadar, îngerii nu dublează Providența, ci o realizează, o împlinesc. Îngerii sînt modalități de *a fi în act* ale Providenței. Cînd ni se spune că Dumnezeu ne este mereu *aproape*, ni se vorbește despre ubicuitatea (mai exact Atotprezența) Lui, despre legătura Lui *personală* cu fiecare din noi, dar și despre îngerul nostru păzitor, care, în fond, e *apropiere hipostaziată*, întruchipare nevăzută a proximității dumnezeiești. Aș adăuga că, pentru a se adresa *multiplicității* create (cu imperfecțiunile ei circumstanțiale), *Unul*-Dumnezeu recurge, în chip firesc, la o altă multiplicitate creată, liberă de obstacolul corporal, aceea a îngerilor. O multiplicitate inspirată de El – împotriva „legiunii" conduse de adversar. Îngerul păzitor nu e niciodа-

[69] Cf., *inter alia*, Matthäus Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel*, Origo Verlag, Zürich, 1957, pp. 96, 99.



tă un slujbaș solitar. El e în contact permanent cu întreaga lume a ierarhiilor cerești, acționează „în rețea", într-un rafinat „sistem de mijlociri" salutare.[70] Presupoziția acestui mod de a gîndi este că totul e în legătură cu tot: ca ființe intermediare, îngerii reconstituie, clipă de clipă, țesătura complicată a ansamblului creat, cufundă fiecare existență particulară în substanța hrănitoare a universalului, dincolo de limitele văzute. Origene, pe marginea unui pasaj din Ieremia 12, 4, spune: „De fiecare din noi se bucură și se întristează pămîntul întreg. Și nu numai pămîntul, ci și apa, focul, aerul, toate stihiile."

Să adăugăm că, îngăduind îngerilor să se implice în „fiziologia" lumii create, Dumnezeu oferă creaturii ocazia de a participa, alături de El, la faptul însuși al creației. S-ar spune că Dumnezeu multiplică puterea creatoare a creaturii, înțelegînd să-i pună dinainte întreaga, infinită, splendoare a tuturor *posibilităților* ei.[71]

Știu că aveți oricînd pregătită o serie de alte „de ce"-uri, dar deocamdată ne oprim aici. „De ce"-urile sînt simultan farmecul și poticneala minții. Ele semnalează și inocenta curiozitate a unei specii febrile, în perpetuă expansiune intelectuală, dar și stupoarea paralizantă a interogației gratuite. „De ce"

[70] Cf. Schlössinger, *op. cit.*, p. 200. De asemenea, A. Winklhofer, *Die Welt der Engel*, Buch-Kunstverlag, Ettel [1958], pp. 89–90, și *idem*, „Die Kirche als System der Vermittlungen", în *Geist und Leben*, 24 (1951), 5.

[71] Cf. Vonier, *op. cit.*, p. 76.



– întreabă și deștepții, și proștii. Proștii produc ceea ce aș numi „de ce"-ul castrator, adică o întrebare căreia nu i se poate răspunde și care blochează orice înfăptuire eficientă: nu există soluție, dar se suspendă și bruma de soluție anterioară întrebării. E ca și cum ai spune: nu mă urc în lift pînă nu înțeleg cum funcționează. S-ar putea să urci toată viața pe scări...

4. OMUL DE LÎNGĂ ÎNGER: CĂLUGĂRUL

O formă răspîndită de incultură e citatul standardizat. Nu citești Blaga, dar știi că „veșnicia s-a născut la sat", nu citești Kant, dar știi chestia cu „cerul înstelat deasupra și legea morală înăuntru" etc. E de observat că, în cel de-al doilea caz, citatul e folosit îndeobște pentru a atrage atenția asupra „legii morale" și mai puțin asupra „cerului înstelat". Cerul înstelat ține ori de poezie, ori de astronomie. Ceea ce ne interesează e însă etica. Ei bine, există o categorie de oameni, rari și, s-ar zice, din ce în ce mai inactuali, pentru care cerul înstelat e mai aproape de etică decît de astronomie sau de metaforă. Și pentru care etica e o categorie mistică, avînd tocmai cerul ca reper. Aceștia sînt călugării. Pentru semenii lor, ei întruchipează o aspirație, un traseu virtual, o anticipare a zenitului. Pariul lor e încercarea de a face din viața proprie un *cer experimental.*

Cerul, chilia și îngerii

Cum trebuie să arate viața noastră dacă asumăm, încă de pe pămînt, calitatea de cetățeni ai Ierusalimului Ceresc? – iată „ipoteza de lucru" a cinului monahal. „Veniți să vă arăt știința viețuirii pașnice sau *cerești*" (*s.m.*, A.P.) – spune Nichifor din Singu-



rătate.[1] Pentru Nil Ascetul, călugării sînt „stele nerătăcitoare"[2], strălucind în noaptea cea fără lumină a vieții; sînt, așadar, „cerul înstelat" al unei umanități adumbrite. Mai la apus, Bernard de Clairvaux, într-o predică despre Cîntarea Cîntărilor, compară „sufletele sfinților" cu un firmament, în care inteligența este soarele, credința este luna, iar virtuțile sînt stelele.[3] La rîndul ei, Hildegard von Bingen consemnează vocația călugărilor de a fi „ferestre spre Ierusalimul Ceresc"[4].

Printr-o spectaculoasă răsturnare analogică, „cerul" călugărului, spațiul în care el încearcă să reconstituie condițiile vieții desăvîrșite este cel mai umil spațiu cu putință: chilia. Sf. Ieronim identifică *îngustimea* ei cu *lărgimea* infinită a Paradisului.[5] Tot ce este efort ascetic în ambianța monahală va ilustra, cum vom vedea, această semnificativă îmbinare a contrariilor: înălțimea se obține prin coborîre (sme-

---

[1] *Filocalia*, VII, p. 11. Mai departe (p. 22), Nichifor din Singurătate citează din Isaac Sirul: „Sîrguiește-te să intri în cămara ta cea din lăuntru și vei vedea cămara cerească."

[2] *Filocalia*, I, p. 155.

[3] *Apud* Marie-Madeleine Davy, „Le moine et l'ange en Occident au douzième siècle", în *L'Ange et l'Homme*, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Paris, 1978, p. 125.

[4] *Liber Vitae Meritorum*, 572, *apud* Schipperges, *op. cit.*, p. 147. Vezi și Evrei 12, 22.

[5] Ep. 24, 3: *Unius cellulae clausa angustiis latitudine paradisi fruebatur* („Chilia, cu îngustimile unei singure cămăruțe, se bucura de lărgimea Paradisului") (*apud* P. Suso Frank OFM, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1964, p. 107).



renie), înariparea prin „jug" apăsător, înțelepciunea prin „nebunie". Chilia e nemărginirea sihastrului. Raiul lui. Guillaume de Saint-Thierry, prieten al lui Bernard de Clairvaux și autor al unui *Tratat despre viața în singurătate,* nu ezită să asimileze, printr-un joc de cuvinte, *cella* (chilia) cu *caelum* (cer), ambele provenind din *celo* (a ascunde, a tăinui).[6] În aceeași linie, Adam Cartuzianul se întreba: „Ce este chilia (*cella*), dacă nu poarta către cer (*caeli aula*)?"[7] O poartă strîmtă, firește, simbol, prin ea însăși, al disciplinei restrictive pe care o practică monahul pentru a ajunge în compania îngerilor. În puținătatea ei, chilia e arena unui cosmic turnir: un om dă, în numele întregii umanități, bătălia pentru a recuceri „patria cerească" a protopărinților. Chilia e locul unei transmutații salvatoare: omul devine înger, dovedind că stă în puterile sale să aducă *în act* asemănarea *latentă* cu Dumnezeu. Fiecăruia îi e dat să obțină îngerescul și, de fapt, orice existență umană conține momente de realizare intermitentă, fulgurantă, a acestei deplinătăți.[8] Dar călugării se străduiesc să transforme intermitența și fulgurația într-o experiență continuă, într-o achiziție durabilă, de fiecare zi. Potrivit cuvîntului Sfîntului Ieronim, ei fac pe pămînt ceea ce îngerii fac în ceruri, iar în-

---

[6] *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 112.

[7] *Ibid.*, p. 113.

[8] Despre viața oricărui credincios ca „imitație" a vieții îngerești, cf. Jean Daniélou, *op. cit.*, mai ales cap. VIII. Cf. de asemenea Dom Garcia M. Colombas, *Paradis et vie angélique*, Le Cerf, Paris, 1961.



gerii îi ajută, se bucură de reușita lor, participă, solidar, la războiul comun contra legiunilor diavolești. „Căci sfinții îngeri se fac părtași pătimirilor și necazurilor sfinților, prin apropierea lor de ei" – spune Isaac Sirul.[9] Călugării vor să obțină încă din această viață statutul pe care Evanghelia îl promite tuturor, abia la capătul vremii: „isanghelia", conformitatea cu firea angelică (Matei 22, 30, Marcu 12, 25, Luca 20, 35–36). „Călugăria e o logodnă cu modul mai presus de veac al viețuirii îngerești."[10] A fi călugăr e „a petrece împreună cu îngerii", a opta pentru „viețuirea îngerească", a te dedica „faptei îngerești a liniștirii".[11] Grigorie cel Mare vorbește despre *aequalitas hominum beatorum cum angelis* („egalitatea cu îngerii a oamenilor fericiți"). Ca și îngerul, monahul se istovește, senin, într-o dublă slujire: a lui Dumnezeu și a oamenilor. În comunitatea din care face parte – mînăstire, ținut sau neam – el e păstor, călăuză, protector, *preia, cu alte cuvinte, atributele îngerului păzitor*. Monahul ajunge, în cele din urmă, să

[9] *Filocalia*, X, p. 291. „Lucrarea cea bună și smerita cugetare fac pe om Dumnezeu pe pămînt" – spune, în continuare, sfîntul, în al cărui Tropar citim că era „ca un înger" (*ibid.*, p. 515). Și despre avva Arsenie aflăm, din *Pateric*, că „avea înfățișare de înger" (*Patericul, sau Apoftegmele Părinților din pustiu*. Colecția alfabetică. Text integral. Traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003, p. 67 [avva Arsenie, 42]).

[10] Arsenie Boca, în *Părintele Arsenie Boca, mare îndrumător de suflete din secolul XX. O sinteză a gîndirii Părintelui Arsenie Boca în 800 de capete*, Ed. Teognost, Cluj-Napoca, 2002, p. 60.

[11] Toate cele trei formulări aparțin lui Isaac Sirul. Cf. *Filocalia*, X, pp. 456, 461. Tot el vorbește despre „mișcarea îngerească spre sporirea sufletului în cele duhovnicești" (*ibid.*, p. 211).



urce și să coboare, asemenea îngerilor, scara lui Iacob (Ioan 1, 51), ca un atlet al intermedierii, ca o punte între lumi. El se învrednicește, mai ales, să stea, ca îngerii, „lipit de Domnul", în perfectă intimitate cu Duhul Său (1 Cor. 6, 17).

Cum arată, concret, *vita angelica, anghelikós bios*, așa cum e practicată de călugări? O foarte utilă sistematizare veți găsi în lucrarea, deja citată, a lui Suso Frank. Se amintește, mai întîi, de un fel de „cale negativă" a imitării îngerilor: separarea de lume (*apótaxis*) și asceza (*enkráteia*): post, priveghere, castitate, lepădare de sine, mortificare. Există, apoi, o cale „pozitivă": dreapta credință, frica de Domnul, gîndul la moarte și la Judecată, smerenia și virtuțile monahale propriu-zise (sărăcia, ascultarea, fecioria). În sfîrșit, există activitatea specific îngerească, care constă în îngrijirea aproapelui (incluzînd intercesiunea în favoarea lui), lupta cu demonii, rugăciunea și contemplația, psalmodia, liturghia. Viața călugărului e, în toate privințele, o comuniune cu ierarhiile îngerești: ei locuiesc împreună (la munte, în pustie, în mînăstire), „se vizitează", împărtășesc aceeași soartă în Rai, unde se bucură de aceleași haruri: mănîncă diafana „pîine a îngerilor", depășesc limitele spațio-temporale și au acces clarvăzător la cele ascunse. Îngerii și călugării au vestminte asemănătoare și puteri asemănătoare (de pildă, capacitatea de a îmblînzi animalele sălbatice). Îngerii îi apără pe călugări și le stau alături în clipa morții.

Să ne oprim puțin. Simt venind, dinspre dumneavoastră, oarecari efluvii de scepticism, ambalate în



argumentele nemiloase ale „bunului-simț". Vă întrebați, probabil, dacă o viață de genul acesta e, omenește, posibilă, dacă – în cazul că e posibilă – e totuși „igienică" și acceptabilă din unghiul „gîndirii sănătoase" și dacă e vreo legătură între călugării pe care îi veți fi cunoscut și modelele despre care tocmai v-am vorbit.

Că performanța monahală este posibilă, și încă în forme extreme, o dovedesc nenumăratele „cazuri" cunoscute. Citiți *Patericul*, citiți măcar o parte din enorma bibliografie dedicată „părinților deșertului"[12], și veți fi uimiți să constatați de ce e în stare omul bine motivat duhovnicește și „dus pe mîini"

---

[12] Pentru orientare, în afară de cartea deja citată a lui Suso Frank, iată alte cîteva titluri: J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Paris, 1948, *idem*, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964, lucrările lui Louis Bouyer (*La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, S. Wandrille, 1950, *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Turnhout-Paris, 1950, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960, *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, Paris, 1961, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Aubier, Paris, 1965, *Introduction à la vie spirituelle*, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome-New York, 1960), O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950, A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient I, Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961, K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtum*, Tübingen, 1936, M. Viller și Karl Rahner, *Askese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939 etc. Cf., de asemenea, lucrarea colectivă *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961, Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Anastasia, București, 1997, și Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. diac. Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1997.



(Ps. 91, 12) de cohortele îngerești. Uneori, „nevoința" aleasă e vecină cu cea mai extravagantă acrobație. A trăi cîteva zeci de ani în vîrful unui stîlp, cum au făcut-o Simion (zis „Stîlpnicul"), Luca din Efes și atîția alții e de neconceput pentru „rațiunea" contemporană. Și totuși, oamenii aceștia au găsit un rost în efortul lor de a-și duce viața la capătul unei verticale drastice, asemenea unor vîrfuri de săgeți, țintind „cerul de dincolo de cer", cerul cerurilor, Raiul. Bernard de Clairvaux menționează faptul că profanii îi consideră adesea pe călugări ca pe un soi de „dansatori și jongleuri"[13]. Ei mimează imposibilul, se mișcă riscant și extatic pe hotarul îngust dintre lumi, dintre condiția omenească și aceea a îngerilor. Călugării iau asupra lor o dramatică schimbare de orbită: gravitează în jurul Tronului Suprem, alegînd să trăiască „viața de apoi" înainte de moartea pămîntească, mai exact să trăiască viața cotidiană ca „viață de apoi". Asta înseamnă că viața de aici – în accepțiunea ei curentă – le devine episodică, secundă, anexă: sînt „trecători"[14] în spațiul în care semenii lor țin să se instaleze trainic, ca într-un lăcaș etern. Călugării au aerul că merg împiedicat în lumea pămîntească, pentru a dansa într-un spațiu

---

[13] *Apud* M.-M. Davy, *op. cit.*, p. 111. În alt orizont spiritual, se spune: „Dansul e, pentru sufiți, șocul lumii suprasensibile" („L'Épitre sur l'état d'enfance", în Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, Fayard, Documents spirituels, 14, Paris, 1976, p. 406).

[14] Cf. *L'Évangile selon Thomas*, traducere, prezentare și comentarii de Philippe de Suarez, Éditions Métanoïa, 1975, Logion 42, p. 42.



în care „omul veacului" merge împiedicat, dacă nu îl ignoră.

Evident că bunul-simț tinde să se revolte. Nu atît bunul-simț al omului simplu, care se duce să se roage la mînăstiri cu o evlavie neiscoditoare și nesuspicioasă, ci bunul-simț al omului „deștept" și „modern", care nu se lasă păcălit de „superstiții". Sau al cîte unui „specialist" cu „simț critic". (Specialistul, mai ales cel în „antropologie religioasă", a devenit, încet-încet, cineva care se ocupă de lucruri care nu-l interesează, în care nu crede, ba care chiar îl enervează...) Într-o lucrare, altfel indispensabilă, a lui O. Chadwick (englezii în special stau nepermis de bine cu bunul-simț!), citim, de pildă, că ideea „vieții îngerești" e *unnatural*, și trebuie privită ca *disastrous*. Din punctul meu de vedere, a viețui mecanic și apter, cum o facem mai tot timpul în agitația zilnică, a folosi, pe parcursul întregii vieți, doar cîteva sute de cuvinte, a trăi repetitiv, gîndind standardizat și simțind zoologic, pe scurt, a trăi așa cum trăim de obicei, e cel puțin la fel de *unnatural* și *disastrous*, chiar dacă se bucură de atributul unei „rezonabilități" statistice. Călugăria vrea să atragă atenția tocmai asupra amneziei generale cu privire la valori și idealuri, la inevidențele esențiale, la viața autentică. Călugărul este un campion al inaparenței, al neînregimentării, al rezistenței la masificare. Aș îndrăzni să spun că, din acest punct de vedere, monahismul a livrat prima generație „hippy" din istoria culturală a lumii. Anahoretul de pretutindeni (căci vorbim de o categorie universală) se războieș-



te cu sedentarismul convențional, cu instituționalizarea birocratică a vieții interioare (chiar cînd această instituționalizare se cheamă „clericalism"), cu febrila somnolență a subzistenței profane. Pentru aceasta, el nu ezită să recurgă la mijloace „neortodoxe", imprevizibile, menite să trezească, să contrarieze, să provoace ireversibile transformări metanoietice. El poate valoriza, de exemplu, nonsensul, paradoxul, absurdul și invită, mereu, la schimbarea unghiurilor, la experiența alterității înnoitoare.[15]

Pe Chadwick nu-l putem expedia totuși fără anumite precauții. Căci nu există cale radicală fără însemnate primejdii colaterale. Călugărul ajunge, într-adevăr, să fie, prin strădania sa supraomenească, „o realizare anticipată a Bisericii eschatologice"[16], un concetățean timpuriu al îngerilor din ceruri, dar drumul său e presărat cu sinistre obstacole și cu posibilitatea unor derapaje fatale. Primejdia cea mai întunecată este orgoliul. O sminteală pe măsura dificultății uriașe a sarcinii asumate. De la „imitația" îngerilor pînă la a te crede înger nu e decît un pas. La rînd, vine lipsa discernămîntului. A apuca o cale de asemenea anvergură fără a-ți cîntări limitele (ale tale și ale contextului), calificările, cu un cuvînt „vocația", și fără a te asigura de supravegherea unui

[15] Modelul angelic nu e străin de aceste strategii. E. Schick rezumă întregul mesaj al îngerului păzitor în formula: *Sei anders!* („Fii altfel!") Cf. *op. cit.*, p. 196.

[16] F. Vandenbroucke, *Jalons pour une Théologie du Monachisme*, Studia Monastica II, Montserrat, 1960, 164 f., *apud* Suso Frank, *op. cit.*, p. 122.



maestru experimentat e o nebunie, ale cărei consecințe duc în direcția opusă celei vizate. Călugăria nu e o cale pentru toți și nici măcar una pentru mulți. Traiectoria ei are o strălucire supralumească: e calea „regală", excepția exemplară, „orizontul" spre care tinzi asimptotic. Ea e expresia normei, într-o lume în care norma e minoritară. A face opțiunea monahală în chip frivol sau după criterii de conjunctură e o formă de iresponsabilitate. La fel de gravă este alegerea „vieții îngerești" în numele unui zel trufaș sau al unui pietism euforic. E ceea ce se cheamă viciul „angelismului", al palorii fanatice, care confundă asceza cu o idilă privată[17], sau, mai rău, cu o carieră. Nu trebuie uitat că oamenii și îngerii sînt totuși „regnuri" diferite și că analogiile, intersecțiile, dialogul nu presupun indistincție și confuzie a planurilor.[18] Pe de altă parte, nu e obligatoriu

---

[17] Cf. J. L. Didier, „Angélisme ou perspectives eschatologiques", în *Mélanges de science religieuse*, 11, [1954], pp. 31–48. Suso Frank (*op. cit.*, p. 165) amintește, citînd „Panarionul" lui Epiphanius, și despre existența unei grupări eretice, „angelicii" (*anghelikói*), numită astfel fie pentru că socoteau că îngerii sînt creatorii lumii, fie pentru că se declarau aparținători ai ierarhiilor cerești.

[18] Voi cita, pentru a ilustra acest tip de deviere, o semnificativă apoftegmă din *Pateric*: „Spuneau despre avva Ioan cel Pitic, că a zis odată fratelui său mai mare: «Vreau să fiu fără nici o grijă, cum sînt îngerii, fără griji, nelucrînd, ci doar slujindu-L pe Dumnezeu neîncetat.» Și-a dezbrăcat haina și a plecat în pustiu. După o săptămînă s-a întors la fratele său, a bătut la ușă și l-a auzit întrebînd, înainte de a deschide: «Tu cine ești?» El i-a răspuns: «Ioan, fratele tău.» Dar celălalt i-a zis: «Ioan a devenit înger, nu mai este printre oameni.» El a început să strige: «Eu sînt, Ioan.» Dar fratele său nu i-a deschis, ci l-a lăsat să se chinuie pînă spre dimineață.



să fii călugăr pentru a obține „isanghelia". *Patericul* pomenește în cel puțin două rînduri de împlinirea discretă a virtuților cerești în afara comunității monahale: un medic de la oraș, de pildă[19], sau un cioban egiptean de la țară (Eucharistos)[20]. Căile desăvîrșirii sînt deci multiple, și la fel de diverse pe cît de diversă este mulțimea aspiranților.

Rămîne problema oarecum meschină, dar dureroasă, recunosc, a discrepanței dintre sublimitatea de principiu și – în atîtea minunate cazuri – de fapt a misiunii monahale și realitatea nu o dată dezamăgitoare a contactului cu unii din reprezentanții ei nevrednici. Pe fundalul aspirației îngerești, trivialitatea anumitor exemplare e cu atît mai tristă și mai smintitoare. Dar asta nu spune, în definitiv, decît că drumul impune exigențe absolute, pe care foarte puțini le pot satisface. Viața călugărului nu e un zbor triumfal de pe o culme pe alta, ci o succesiune de căderi dramatice și ridicări încăpățînate, un război sîngeros, purtat cu un delicat amestec de smerenie și speranță. „Nevoitorii" sînt întotdeauna conștienți de neputințele proprii, și se socotesc, în mod sincer, ultimii dintre păcătoși. Cînd crezi că mîntuirea

---

În cele din urmă i-a deschis și i-a zis: «Te-ai făcut om din nou și ai nevoie să lucrezi, ca să mănînci?» Celălalt s-a închinat în fața lui și i-a zis: «Iartă-mă, frate.»" (*Patericul*, ed. cit., p. 159). Trebuie spus că „lucrul mîinilor", una din îndeletnicirile cvasiobligatorii ale călugărului, e tocmai ceea ce îl deosebește net de înger. E, între altele, un fel de a reabilita, de a sfinți truda, survenită, pentru omul căzut, ca o pedeapsă (cf. Geneza 3, 17).

[19] Cf. *Patericul*, ed. cit., p. 49 (Avva Antonie, 24).

[20] *Ibid.*, pp. 123–124.



ți-e garantată, ai și pierdut-o.[21] Dar știu foarte bine că nu la această formă de eșec asumat vă gîndiți, ci la nevolnicia pură și simplă a atîtor ipochimeni care compromit spațiul electiunii mînăstirești cu lumescul prezenței lor. De multe ori e vorba de strictă ignoranță. Dacă ar ști în ce formidabilă cursă sînt angajați, dacă ar avea cea mai mică idee despre miza opțiunii lor, ar roși, s-ar îngrozi, și, poate, s-ar îndrepta. Ignoranța nu e, cum par să creadă unii (Părintele Scrima vorbea, cu un umor amar, despre tagma „călugărilor forestieri"), o condiție a mîntuirii. E drept, nici savantlîcul. Dar nu orice candoare duce în Rai, și sînt momente cînd precaritatea inteligenței poate anula și bunele intenții, și cumințenia rituală. Avva Daniel Faranitul spune, la un moment dat, despre un sketiot, altfel mare ascet, că „se clătina din pricina ignoranței sale"[22]. Cît despre călugării ipocriți, vicioși, vanitoși și lacomi, slugarnici și leneși, mondeni și iubitori de onoruri pămîntești, nu de ei avem a ne ocupa aici. V-aș sfătui să nu vă stricați sufletele judecîndu-i. Nu ei sînt partenerii îngerilor. Și nu ei întruchipează cinul monahal. Vă

[21] În capitolul al doilea din „regula" benedictină, găsim mărturisiri necruțătoare ale călugărilor despre ei înșiși: *Nobis autem desidiosis et male viventibus atque negligentibus rubor confessionis est* („Însă pentru noi, leneșii și stricații și nerușinații, există mărturisirea păcatelor"). *Apud* P. Emmanuel v. Severus, „ΒΙΟΣ ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als «Engelleben» in den christlichen Überlieferung", în *Die Engel in der Welt von heute*. Gesammelte Aufsätze hrsg. Von P. Theodor Bogler, OSB, Verlag Ars Liturgica, Maria Laach, 1957, p. 70.

[22] Cf. *Pateric*, ed. cit., p. 113 (Avva Daniel, 7).



asigur că oamenii cei mai interesanți pe care i-am întîlnit, între călugări i-am întîlnit și că onoarea lor răscumpără din plin nemernicia rebuturilor.

Călugări, aripi, păsări

Așa cum călugării sînt un *analogon* terestru al îngerilor, păsările sînt un *analogon* al călugărilor în lumea naturii. Asocierea celor două „regnuri", cu îngerii ca termen de legătură, apare explicit în texte: „Pasărea – spune Sf. Isaac Sirul – aleargă din orice loc spre cuibul ei pentru a naște pui; călugărul cu dreaptă socoteală (cu discernămînt) se grăbește spre sălașul lui (...). Pasărea numită «erodiu» se veselește și se bucură, după cuvîntul înțelepților, cînd se desparte de lume și pleacă în loc pustiu și locuiește acolo."[23] Nu avem vreme să intrăm acum în detaliile unui univers simbolic extrem de amplu, care leagă, într-o unică acoladă, tema zborului de aceea a angelicității și a înaripării monahale. Avem de a face, cum se întîmplă adesea cînd cercetăm un asemenea univers, cu o „frază" simbolică riguros coerentă de tipul: suflet–pasăre–înger–văzduh–lumină–volatilitate–libertate–ascensiune–cîntec–dans.[24]

---

[23] Cf. *Filocalia*, X, p. 369.

[24] Cf., *inter alia*, Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau et sa symbolique*, Albin Michel, Paris, 1992, Jean-Louis Vieillard-Baron, „L'Ame et l'Ange ou la signification philosophique du symbolisme des ailes", în *L'Ange et l'Homme*, col. „Cahiers de l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 209–211, Gaston Bachelard, *L'Air et les songes*, José Corti, Paris, 1990, ed. a 17-a, Mircea Eliade,



O tradiție care își are în Platon (*Phaidros*, 246 b–d) expresia clasică pune în relație sufletul omenesc cu imaginea păsării, și interpretează tot ceea ce e tendință antigravitațională, impuls al desprinderii, al înălțării, al orientării spre valori diafane, drept apropriere a „vieții aeriene" duse de păsări.[25] „Viața aeriană" – citim în Bachelard – „e viața reală; dimpotrivă, viața terestră e o viață imaginară, o viață fugitivă și îndepărtată". Ca și îngerii, călugării și păsările sînt „firi înaripate", care caută o strămutare statornică

„Symbolisme de l'ascension et «rêves éveillés»", în *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, Louis Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Milano, 1974, M. Schneider, „Zur Bedeutung der Flügel", în *Museion. Studien aus Kunst und Geschichte für Otto H. Foster*, Köln, f. d., mai ales pp. 50–57, A. Lemonnyer O.P., „L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie", în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, I, 1907, pp. 305–311, Marco Bussagli, „Gli Angeli e i venti : considerazioni sul simbolismo aereo delle ali angeliche", în *Arte medievale*, seria a doua, anul V, nr. 2, 1991, pp. 107–126, Gunnar Berefelt, *A Study of the Winged Angel. The Origin of a Motif*, Almquist & Wiksell, Stockholm, 1968. Un instructiv și amuzant exercițiu de lectură este capitolul „Aviation und Angelismus" din Felix Philipp Ingold, *Literatur und Aviatik. Europäische Flugdichtung 1909–1927*, Birkhäuser Verlag, Basel und Stuttgart, 1978, pp. 337–369.

[25] În cazuri rare, dar atestabile documentar, „zborul" călugărului ia forma, fizică, a levitației. Se pot invoca numele unor Ioan al Crucii, Tereza de Avila, Serafim de Sarov etc. (pentru a rămîne în spațiul european). Celebru e un „cleric zburător" din secolul al XVII-lea, capucinul Iosif de Copertino, care a făcut o extravagantă demonstrație dinaintea Papei Urban al VIII-lea, om cultivat și mai curînd sceptic față de asemenea performanțe. Cf. Aimé Michel, *Bibliothèque de l'irrationnel et des grands mystères*, Paris, pp. 218 și urm. (*apud* M.-M. Davy, *L'Oiseau...*, ed. cit., p. 163). Cf. și lucrarea despre levitație a lui Olivier Leroy (Le Cerf, Paris, 1928).



în „limpezimea văzduhului minții"[26]. Nepătimirea și cugetarea sînt „aripi"[27]. „Îndrăznirea către Dumnezeu", saltul angogic, e aripă.[28] „Sufletul ce se veselește în dragostea lui Dumnezeu în ceasul dezlegării se înalță atunci cu îngerii păcii deasupra oștilor întunecate. Căci dragostea duhovnicească parcă îl într-aripează..."[29] Ca și îngerii, călugării și păsările populează unificator spațiul dintre cer și pămînt, sînt purtători de semne și bune-vestiri, cîntă și planează liber în nelimitarea văzduhului. Aerul e la fel de gol ca și deșertul, observase cîndva Ruysbroeck, proclamînd o dată mai mult înrudirea dintre călugări și păsări, dintre asceza în pustiu și irumperea verticală a zborului.[30] Păsările sînt polul opus al șerpilor, al firilor tîrîtoare, insidioase, malefice. Legate organic de metabolismul luminii solare (drept care vestesc, cîntînd, răsăritul), învelite, adeseori, într-un penaj somptuos, ca al curcubeului, păsările, ca și îngerii, ca și călugării, se numără printre splendorile liturghisitoare ale creației. Cu migrația lor, ele ritmează ciclurile vremii, orientate spre primăvară, adică spre reînnoire și reînviere. Călugării sînt și ei

---

[26] Cf. Isaac Sirul, *Filocalia*, X, p. 349.

[27] *Ibid.*, pp. 156–157 și 327. De asemenea, p. 334: Cel ajuns pe treapta cunoașterii desăvîrșite „poate zbura, purtat de aripi, în planurile cele nevăzute..."

[28] Cf. Calist Angelicude, *Filocalia*, VIII, p. 379.

[29] Diadoh al Foticeei, *Filocalia*, I, p. 389.

[30] Dar deja Proclus (*Comentariu la Timaios*, III, 108) socotea asceza ca pe o reînaripare a sufletului, în vreme ce superbia și privarea de Dumnezeu echivalează cu o pierdere a aripilor.



„fii ai învierii" (Luca 20, 36).[31] Și ei se îmbracă în lumină.[32] „Mantia călugărului" – spune Arsenie Boca – „e o îmbrăcăminte de raze ale unei lumini necreate (...), îmbrăcămintea nestricăciunii și a sfințeniei, lumină dumnezeiască"[33].

Prestigiul scripturar al păsării în genere și al anumitor păsări în special este remarcabil. Porumbelul are un statut privilegiat. El aduce frunza de măslin a împăcării de după potop (Geneza 8, 11), el e chipul luat de Duhul Sfînt la botezul lui Iisus (Ioan 1, 32; Matei 3, 16)[34], el e dat ca model de comporta-

---

[31] E cunoscută relația specială a Sfîntului Francisc din Assisi cu păsările.

[32] Vestimentația preoților în timpul slujbei se raportează, de asemenea, la modelul îngeresc. Odăjdiile sînt un deghizament angelic. Stiharul strălucitor al diaconului evocă îmbrăcămintea de lumină a corurilor cerești, „vestmîntul mîntuirii", „haina veseliei". Orarul (așezat pe un umăr la diacon și pe ambii umeri la preot) e o „urmă" a aripilor. Întreaga mișcare a corpului preoțesc în timpul liturghiei (înăuntrul și în afara altarului, sau printre credincioși) trebuie să fie lină, armonioasă, iradiantă, „ca zborul îngeresc" (Ioan Gură de Aur). Cf. N.V. Gogol, *Meditații la Dumnezeiasca Liturghie*, trad. de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1996, pp. 18–20.

[33] Arsenie Boca, *op. cit.*, p. 59. Camilafca este și ea descrisă ca „simbol al minții care, sub puterea curățitoare a Harului, devine străvezie, devine de culoarea cerului și se vede pe sine ca lumină înțelegătoare". Se știe că, în Evul Mediu, Papa purta o mantie pe care erau zugrăvite corurile îngerești, iar împărații – o mantie împodobită cu imaginea cerului înstelat (ca simbol al ordinii universale). Un adevărat „penaj", simbolizînd luminile secunde ale ierarhiilor cerești și ordinea universală.

[34] În ambianța islamică, tot o pasăre, pasărea Sîmorgh, joacă rolul „Îngerului-Sf. Duh". Cf. Henry Corbin, *L'Archange empourpré*, ed. cit., p. 199. În *Cartea Lăuntricului*, Djalāl-ud-Dīn Rūmī face o curioasă asociere între „aripă" și „facultatea de a aștepta", planînd răbdător și îndelung spre sfera lui Dumnezeu (cf. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 217).



ment duhovnicesc (Matei 10, 16; Ieremia 48, 28)[35]. Rugăciunile pot lua glas de păsări: „Ciripeam ca o rîndunea, croncăneam ca un cocor, și gemeam ca o porumbiță..." (Isaia 38, 14). „...Cei ce se încred în Domnul (...) zboară ca vulturii..." – citim tot în Isaia (40, 31). Pelicanul „pasărea din pustie", „pasărea singuratică", pasărea pescar (cf. Ps. 102, 6–7) e unul din simbolurile consacrate ale lui Christos. Păunul pare acoperit de ochi, asemenea heruvimilor. Dar despre Dumnezeu însuși se vorbește ca despre o ființă înaripată, de vreme ce psalmistul caută adăpost „la umbra aripilor Sale" (Ps. 17, 8 și 36, 7). Marie-Madeleine Davy se întreabă, pornind de la aceste pasaje, dacă omul, făcut după chipul și asemănarea Creatorului său, n-a avut și el, în versiunea originară, aripi.[36]

Emblemă a *urcușului* duhovnicesc, a drumului în sus, sau atribut al *iubirii proteguitoare*, aripa e, așadar, semnul distinctiv – comun îngerilor, monahilor și păsărilor – al strădaniei slujitoare. Seara, la mînăstiri, cînd obștea întreagă se îndreaptă spre biserică, cele trei regnuri par contopite într-unul singur: se aude doar un foșnet de aripi și un început, răcoros, de muzică. Călugării își pun capul în „jugul cel ușor" și dispar în cerul aurit din jurul altarului.

Asocierea între jug și zbor, între slujire și extaz, rezumă perfect vocația monahală, ca și pe aceea îngerească. Acceptarea înjugării, adică a celei mai ane-

---

[35] Să amintim și Psalmul 55, 6: „O, de-aș avea aripile porumbelului..." Cf. și Ieremia 60, 8, sau Cîntarea Cîntărilor 1, 15.

[36] Marie-Madeleine Davy, *L'Oiseau...*, p. 30.



voioase strădanii, e precondiția eliberării de greutate, a înaripării. Laturile jugului sînt, cu alte cuvinte, forma primordială a aripilor. Modelul păsării e, și în acest context, revelator. Păsările – constată Bernard de Clairvaux – zboară datorită greutății optime pe care le-o dă penajul.[37] Altfel spus, dacă le „ușurezi" de pene, devin „grele", nu mai pot zbura. Ceea ce le face deci să se poată desprinde de pămînt este tocmai ponderea, „jugul" încărcăturii lor „vestimentare". Așa este și jugul monahal: e greutatea care te ușurează, sarcina care te lansează, povara care te face imponderabil.

Pustiul și muntele

Pasărea e expresia sublimată a animalității. Dar ascetul are de a face, în efortul lui de a imita îngerii, cu sălbăticia unei animalități de sens contrar: animalitatea pedestră, tîrîtoare, grea. Părinții vorbesc frecvent despre menajeria interioară, despre lutul aluvionar, cu forme monstruoase, pe care trebuie să-l domesticească și să-l modeleze. În adîncurile omului căzut e un aglomerat abis zoologic: șerpi, vulpi, dragoni, cîini, porci, muște bîzîitoare și broaște care orăcăie, măgari, viermi, lupi, hiene ș.a.m.d. Toate laolaltă alcătuiesc, în combinații terifiante, o bogată morfologie a demonicului. Asceza este temeritatea de a înfrunta acest infern, iar locul optim al luptei e singurătatea. Singurătatea are, în tradi-

[37] Cf. M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...*, ed. cit., p. 112.



ția monahală, două dimensiuni posibile: una orizontală (deșertul sau „pustia") și una verticală (muntele). Bătălia se dă, cu alte cuvinte, fie în amplitudinea unui spațiu vid, dezolat, înconjurat de un orizont fără repere, fie în exaltarea culmii inaccesibile, a unei riscante suspensii, la egală distanță de pămînt și de cer. Chilia eremitului e un deșert comprimat, iar mînăstirea cenobitică e o parabolă a muntelui. Aș adăuga că, în spațiul balcanic, un mediu privilegiat al sihăstriei este pădurea. Îmi amintesc o vorbă a părintelui Cleopa, care trăise ani lungi, în deplină singurătate, ascuns printre dealurile împădurite ale Neamțului: „Domnii mei" – spunea el celor dispuși să-l asculte – „cînd ești la oraș, diavolul vine sub felurite chipuri de împrumut: prieteni, cărți, femei etc. Cînd ești în pădure, vine personal!"

Deșertul e și el un loc în care diavolul „vine personal". Deșertul e experiența radicală pe care o are de traversat poporul ales pentru a ajunge în Țara Făgăduinței, deșertul e locul predicii neauzite a lui Ioan Botezătorul, deșertul e locul în care e ispitit Iisus însuși. În minimalismul său, spațiul acesta aproape abstract e un foarte bogat conglomerat simbolic. El e simultan locul indigenței, al pericolului și al salvării. Acolo faci experiența, aproape extatică, a setei[38] (cu toate conotațiile ei), acolo ești singur

[38] „Lipsa apei era resimțită de popoarele Orientului Mijlociu ca fiind malediсția prin excelență. (...) Întreaga natură a deșertului este ostilă omului și la discreția lui Satan, dușmanul lui Dumnezeu. Dar tot în deșert puterea lui Iahve cunoaște cea mai puternică manifestare..." (Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique ortodoxe*, col. „Maîtres Spirituels", Éd. du Seuil, 1959, p. 7).



cu adevărat, livrat atacului feroce al animalelor și al demonilor. Acolo te rogi, acolo primești răspunsul mîntuitor.

Într-o primă instanță, deșertul e locul unde *fugi de lume*. Lipsit de culorile și de „multiplicitatea" mundană, despuiat pînă la inconsistență și halucinație, el oferă o foarte „palpabilă" experiență a neantului. E ontologie de grad zero. Într-un teritoriu atît de simplificat și de sec, cardinalitatea devine aproape indiferentă. Ai ocazia să exersezi în chip dramatic postura dezorientării, să te confrunți cu imperativul opțiunii, fără nici un punct de sprijin în afară. E proba supremă a maturității spirituale („A fi adult e a fi singur" – spune undeva Jean Rostand) și provocarea cea mai dură a liberului arbitru (Louis Lavelle: „Singurătatea e liberul arbitru.")[39]. În deșert, singurătatea omului stă față-n față cu singurătatea lui Dumnezeu. Monahul e *monos*: unic și solitar, privind – cum spune Plotin – către Cel singur.[40] „Deșertul fascinează și înspăimîntă totodată. E teritoriul unei mari singurătăți, iar omul se teme, din instinct, să stea față-n față cu el însuși. Eremitul e cineva efectiv *separat*. Esența deșertului este absența omului; mai mult, absența vieții. Marea de nisip, ca și coama înghețată a munților sînt natură în stare pură, așa cum a ieșit ea din mîinile Creatorului.

[39] Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, 141, *apud Les Feux du Désert*, texte adunate de Daniel-Ange, Rémy Magermans, Andenne, Belgique, 1975, vol. I (*Solitudes*), p. 579. Volumul oferă o amplă colecție de texte despre experiența pustiei.

[40] *Enneada* VI, 9, 11.



Asupra lor se poartă încă Duhul lui Dumnezeu, așa cum se purta pe deasupra apelor la începutul lumii."[41]

Într-o a doua instanță, deșertul apare însă ca o *parabolă a lumii.* El nu e „în afara" ei, ci e, dimpotrivă, expresia chintesențială a dezolării ei, după izgonirea din Rai. „Lumea" nu e, în definitiv, decît un loc hărțuit de demoni, un loc de pasaj și de „încercare", un teritoriu pustiit, ca urmare a căderii originare. Din această perspectivă, nu se mai poate spune despre călugărul care se retrage în deșert că „abandonează" lumea: în fapt, el o asumă în varianta ei ultimă, în apogeul vidului ei. Deșertul e, cu alte cuvinte, lume comprimată, dezgolită, fără ornamentica înșelătoare a „stafajului" ei social. Jean Meyendorff observă că istoria creației a început într-o grădină somptuoasă, în vreme ce Vestea cea Bună e proferată într-un deșert. Călugărul reface, în deșert, traseul „îngerului" Ioan Botezătorul, anunțînd Parusia.[42] Și nu putem reflecta îndeajuns asupra faptului misterios că diavolul a ieșit victorios în Rai, urmînd să fie înfrînt în pustiu, adică la el acasă.[43]

---

[41] Cf. *L'Ermitage. Spiritualité du Désert, par un Moine,* text dactilografiat [1966], pp. 4–5. Cf. și *infra,* p. 6: „Pentru tine, deșertul nu e un loc, ci o stare a sufletului. În asta constă dificultatea lui. E o singurătate al cărei centru ești tu, cel în care absența omului și a vanităților sale a creat o primă zonă de tăcere. În stepă, nu se aude decît un singur sunet: vîntul. E – cum spune un proverb arab – plînsul deșertului care ar vrea să fie prerie."

[42] Jean Meyendorff, *op. cit.,* pp. 12–13.

[43] Cf. Eucher de Lyon, *De laude eremi.* PL 50-702 D, *apud Les Feux du Désert...,* p. 403: „În deșert i-a hrănit Iisus pe ai săi cu pîine..."



În singurătate, o consistență aparte capătă, o dată cu figura dușmanului, figura îngerului, aliatul cel mai însemnat al monahului, în „războiul nevăzut" care îi stă dinainte. Monahul trăiește în pustie ca un înger, alături de îngeri. Isaac Sirul vorbește despre „pustnicii care au prefăcut pustia în cetate și au făcut-o locuință a îngerilor"[44]. Iată și mărturia lui Ioan Scărarul: „Anahoretul se deosebește de monahul ce duce o viață în comun (...); acestuia îi ajută îngerul, pe cînd celui de al doilea îi ajută deseori celălalt (adică cel ce trăiește împreună cu el în comunitate). Puterilor inteligibile (îngerilor) le place a sălășlui în sufletul isihastului și a sluji împreună cu el Domnului. (...) Cel ce trăiește singuratic are nevoie de o putere îngerească..."[45] E nevoie de o putere îngerească și ca să înfrunți puterile răului. În deșert, pustnicii îndeplinesc, ca și îngerii, un dublu oficiu: sînt *preoți și războinici*. Extrema contemplativitate se combină cu extrema acțiune. Avem de a face cu o veritabilă „cavalerie spirituală", cu o oștire subtilă, care ia cu asalt „Graalul", rezistînd forțelor uzurpatoare. Deșertul e teatrul de desfășurare al unui război sfînt. Un război aspru, purtat într-o mare tăcere, în a cărei solemnitate e greu să deosebești oamenii de îngeri.

E momentul să fac o precizare despre natura ascezei. Opinia generală își ia distanțe față de orice străduință ascetică, construind un dezavantajos con-

---

[44] *Filocalia*, X, pp. 47–48.

[45] Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, pp. 473 și 474.



trast cu „normalitatea" vieții cotidiene, cu „firescul". În cel mai bun caz, se admite componenta etică a diferitelor forme de abstinență: a fi cumpătat, a nu te mînia, a evita desfrîul, lăcomia, vanitatea, a-ți domina instinctele și apetiturile par componentele „nobile" ale oricărei vieți cu adevărat „frumoase". Chiar și nepracticanții admit, ipocrit, validitatea unor astfel de exigențe. Dar efortul ascetic al monahului n-are nici o legătură cu moralitatea străvezie, filistină, a acestei cumințenii de pension. Judecate pe un asemenea fundal, nevoințele anahoretului nu depășesc etica virginală a unui club de fete bătrîne, după cum, judecate pe fundalul „normalității" curente, ele rămîn simple extravaganțe. Asceza luptătorului din deșert, din deșertul singurătății și al lumii, e, în realitate, o manevră militară. Ea își propune să asigure agregatului uman *o condiție de front*. Controlul energiilor fizice și sufletești, reducerea „consumului", perfecta stăpînire a corpului și a emoțiilor sînt înzestrările minimale ale unui „combatant" eficace. Îngerii n-au a se mortifica ascetic pentru a fi apți de luptă. Ei au prin natură ceea ce omul trebuie să obțină prin inițiativă și voință proprii. A duce o „viață îngerească" e a intra în condiția nepătimitoare a îngerului, a reuși să te ții în mînă fără efort, cu naturalețea unei viețăți din alt regn. Ascetul tinde spre momentul în care asceza e subînțeleasă, ca *un nou fel de a fi*. În acel moment, ea nu mai e trudnică, chinuitoare, obsesivă, nu mai e „gymnosofie", concentrare decerebrată asupra corpului, ci grație cerească, beatitudine. Ascetul adevărat e acela pentru care



problema ascezei nu se mai pune, tot așa cum ea nu se pune pentru ierarhiile cerești. A te antrena pentru zborul minții și pentru înfruntarea unor puteri netrupești, a reînvăța să respiri în spațiul rarefiat al văzduhului, a-ți omogeniza alcătuirea lăuntrică (de obicei „împărțită", cum spune Sf. Pavel), pe scurt *a te adapta la altă dimensiune ontică*, acesta este „programul" pustniciei. Restul e fie pur masochism, fie eticism roz, fără miză și fără sens.

Pustnicia pe munte adaugă temei singurătății cîteva note caracteristice. Dacă deșertul simboliza întinderea oarbă a lumii, muntele e, prin definiție, o imagine *centrată*. A sta „în munte" e a te situa în centrul universului manifestat, pe verticala unei axe care îngăduie accesul la toate nivelurile ființei. Aflat în vecinătatea piscului, în vîrful piramidei, la „polul" de sus, călugărul și-a apropriat un loc deasupra căruia cerul stă deschis.[46] Pentru Ioan Chrysostomul, a fi călugăr e „a alege muntele"[47]. „Dacă ești călugăr, du-te în munți!" îi spune avvei Arsenie o copilă etiopiană.[48] Autarhia solitară a înălțimii e o emblemă a neatîrnării, a libertății, a necondiționării. Totodată, ea constituie ambianța optimă a *întîlnirii* decisive. Și Moise, și Avraam, și Isaac au avut

[46] Dante situează Paradisul terestru pe vîrful unui munte. În hinduism, vîrful muntelui e numit „locul adevărului" (*Satya-Loka*). Cf. René Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, trad. de Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu, Humanitas, București, 1997, cap. XXXI, pp. 211–214.

[47] *Omilii la Ev. după Matei*, 7, 7, Migne, *Patrologia Graeca*, 57, 81.

[48] Cf. *Patericul, sau apoftegmele părinților din pustiu*, colecția alfabetică, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, 2003, p. 62 (Avva Arsenie, 32).



experiențele transfiguratoare ale vieții lor pe munte. Sinaiul, Thaborul, Muntele pe care se rostesc Fericirile, Muntele Măslinilor, Golgota, Carmelul sînt tot atîtea etape ale unui traseu spiritual complet. Efrem din Edessa socotește că, alături de pustie, muntele e locuința privilegiată a celui care caută „onoarea" lui Dumnezeu. Leul deșertului și cerbul alpin (sau acvila) sînt „figuri" ale unei regalități neuzurpabile, cîtă vreme e păstrată distanța de așezările omenești de la oraș sau „din vale".[49]

Muntele și deșertul apar reunite în imaginea sintetică a grotei săpate în piatră. În „inima" muntelui, în materia dură a prezenței sale exterioare, călugării își sapă chilii, sălașuri ale ascunderii, „goluri" receptive (și complementare) ale plinului stîncos. Sihastrul trece dinspre coaja lumii spre tărîmul interiorității, dinspre omul exterior spre înger. Leonțiu de Neapolis povestește despre doi tineri sirieni care, pe vremea lui Iustinian, călătoreau călare de la Ierusalim la Ierihon. Văzînd mînăstirile săpate în falezele de deasupra Iordanului, unul din ei întreabă: „Cine sînt oamenii care trăiesc în acele case de sus?" „Cum de nu știi?" – sună răspunsul. „Sînt îngerii lui Dumnezeu!"[50] Se știa, așadar, pe vremea aceea, că îngerii și călugării alcătuiesc laolaltă un punct de joncțiune cu înălțimile, un „munte de laudă" pe care se scurg către șes mierea și laptele Împărăției.[51]

---

[49] Efrem de Edessa, *apud Les Feux du Désert...*, p. 500.

[50] Cf. Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 521–522.

[51] Metafora aparține lui Bernard de Clairvaux (Predica LXXIII, 8, despre Cîntarea Cîntărilor).



Monachus quasi monoculus

Omul nu poate vedea Fața lui Dumnezeu și să rămînă în viață (Exodul 33, 22). E „discriminarea" supremă existentă între omul căzut și regnul angelic. Îngerii *văd* neîncetat Chipul Suprem, trăiesc cu fața spre El, „acoperiți de ochi" (asemenea Heruvimilor[52]), într-o infinită exuberanță a văzului.[53] Esența îngerilor este privirea – spune Sf. Augustin.[54] „Isanghelia" pe care o vizează calea ascetică trebuie să treacă dincolo de interdicția veterotestamentară și să-l pună pe călugăr în situația excepțională de a împărtăși văzul îngeresc. „Călugărul trebuie să fie tot numai ochi, asemenea Heruvimilor și Serafimilor."[55] Dar despre ce „ochi" și despre ce „vedere" e vorba, cîtă vreme admitem că îngerii sînt „inteligențe" netrupești? E vorba, în formularea lui Isaac Sirul, despre „ochiul străvăzător sau înțelegător"[56] cu care putem „vedea" înseși ierarhiile cerești. „Organul" acesta supra-firesc se dobîndește prin exercițiu și ru-

[52] Ezechiel 10, 12.

[53] Despre universalitatea polioftalmiei sacre, analogon al cerului nocturn, plin de stele, cf. Raffaele Pettazzoni, „Le corps parsemé d'yeux", în *Zalmoxis*, revistă de studii religioase, publicată sub conducerea lui Mircea Eliade, I, 1938, pp. 3–12.

[54] Migne, *Patrologia Latina*, 36, 331: *Nihil sunt angeli, nisi videndo te* („Îngerii nu sînt nimic dacă nu te văd").

[55] Bessarion (sec. al XV-lea), în Migne, *Patrologia Graeca*, 65, 141 D. Pe aceeași temă, e citat frecvent, ca sursă, Origene: „Cînd privim (*prokópsomen*), sîntem la fel cu îngerii" (*Corpus Berolinense*, Origenes, IV, 78, 16).

[56] *Filocalia*, X, p. 343.



găciune: „Sufletul care se ostenește în priveghere (...) are ochi de heruvim, ca să se ațintească și să caute pururi la priveliștea cerească."[57] Și mai departe: „...roagă-te *ca să cîștigi ochi* în toată purtarea ta"[58] (*s.m.*, A.P.). Ni se semnalează, în mod limpede, dobîndirea unei facultăți care transcende, într-un delicat amestec de smerenie și îndrăzneală, condiția obișnuită. Mai aproape de firea îngerului, călugărul e cu un pas mai aproape de Dumnezeu însuși (în al cărui nume – *Theós* – Calist Catafygiotul percepea verbul „a vedea", *theoréin*)[59]. „...Îndrăznirea către Dumnezeu este un fel de ochi al rugăciunii, sau o aripă, sau o atîrnare minunată."[60]

Prestigiul văzului e unanim și străvechi. „Marele simț" i se spunea în Grecia antică. Legat nemijlocit de practica destinsă a contemplației, organ prin excelență al „vieții de spectator" (*theoretikòs bíos*), aflată dincolo de contingențele vieții „practice", văzul e într-un raport de vecinătate cu intelectul, dacă nu chiar într-unul de identitate simbolică.[61] Este simțul cel mai puțin legat de corporalitate. Toate celelalte simțuri implică, într-o măsură mai mică sau

---

[57] Isaac Sirul, *Filocalia*, X, p. 157.

[58] *Ibid.*, p. 347. Cf. și comentariul lui Dumitru Stăniloae (n. 425a) despre purtarea care trebuie „să-ți fie ca o vedere".

[59] *Filocalia*, VIII, p. 400.

[60] Calist Angelicude, *Filocalia*, VIII, p. 379.

[61] În ceea ce urmează, nu facem decît să expunem rezumativ cîteva date de reflexie „tradițională" asupra analogiei „ochi–intelect", respectiv „văz–intelecție". Pentru orientare, cf. Frithjof Schuon, *L'Oeil du Cœur*, Dervy-Livres, col. „Mystiques et religions", Paris, 1974, pp. 13–19.



mai mare, un contact epidermic cu stimulul pe care îl selectează. Gustul și pipăitul anulează, prin atingere, intervalul dintre analizator și obiect, iar mirosul e de negîndit fără intimitatea amușinării. Văzul e singurul simț care lucrează cu distanța. Distanța e chiar o precondiție a lui, „fenomenul lui originar". Numai văzul ne comunică existența lucrurilor îndepărtate și străine de interesele noastre vitale. Voința proprie, intenția subiectivă au un rol restrîns. Vrei, nu vrei, ești „în priză directă" cu vizibilul. E mult mai ușor să eviți un miros, un gust, o atingere, decît o senzație optică. Privirea poate focaliza, desigur, asupra unui obiect dat, dar ea livrează și lucruri indiferente. Auzul presupune un stimul ofensiv, care ți se adresează, pe cînd văzul înregistrează simpla prezență. Accesul la lucruri situate dincolo de orizontul haptic (așa încît distanța să fie un chip al dezimplicării), calmul, statica privirii fac din exercitarea ei o perfectă parabolă a cunoașterii în genere și o emblemă a „obiectivității". Văzul, viziunea și înțelegerea sînt o suită conceptuală compactă. Calificăm spontan ignoranța sau prostia drept forme de „orbire", așadar drept carențe ale vizualității. Să adăugăm că ochiul e apt să capteze senzația cea mai prețioasă și intelectualmente cea mai pură care este lumina. Instanța supremă, Dumnezeu, e reprezentată curent ca un ochi atoatevăzător, căruia trebuie să-i întorci privirea prin rugăciune. Rugăciunea însăși e, cu alte cuvinte, o specie a rugăciunii, după cum este o specie a cunoașterii. Mi-aduc aminte de sfatul unui bătrîn admirabil, estetician și poet, fost



diplomat, fost critic de artă, al cărui nume (Ștefan Nenițescu) nu vă spune, probabil, nimic: dacă n-ai timp să te rogi, e suficient să tragi scurt cu coada ochiului spre icoană. Vasile Lovinescu, mai „metafizic" și mai „musulman", propunea o altă soluție: la amiază, adică la douăsprezece fix, aruncă o privire la zenit, spre locul soarelui, pentru „a centra" astfel timpul difuz al zilei. Analogia optică poate aduce sugestii semnificative și dacă pornim de la substratul ei strict anatomic. Nu e întîmplător că aparatul nostru vizual e binocular, anume pregătit, parcă, să înregistreze structura bipolară a lumii manifestate. Polaritatea ochilor e reluată în polaritatea intelecției, care se distribuie între creier și inimă. Inima este, pînă la urmă, principiul unificator al cunoașterii spirituale, drept care se vorbește de un „al treilea ochi", „ochiul inimii" (*oculus cordis*), cel care, reactivat, privește în ochiul lui Dumnezeu. Numai „ochiul" inimii vede „soarele" inteligenței. Nu vom reface, acum, istoria unui *topos* atît de bogat cum e acesta. Despre ochiul unic, „ochi spiritual", ochi „al inimii", „ochi interior" se pot aduna mărturii din Platon (*Republica*, 533 d), Plotin și Sf. Augustin (*Enarr. in Ps. 44*), din Ioan Scărarul, Grigore de Nazianz și Nicolaus Cusanus (*Idiota de sapientia*, II, 29, 19), din spațiul creștin (cf., între altele, Sf. Pavel, Efeseni 1, 18), din cel musulman, hindus sau buddhist. Se citează texte în care călugărul, antrenat să-și rafineze simțul intern, să vadă cu ochiul lăuntric devenit *singurul* său ochi, e numit „cel chior", cel care nu mai are *decît* ochiul unic al văzului duhovnicesc: *mo-*



nachus quasi monoculus.[62] Ochiul ascuns, cu care monahul vede, asemenea îngerilor, Fața lui Dumnezeu, e o formă de „supra-sensibilitate" apărută ca reflex al „sensibilității" dumnezeiești. Ochiul inimii e însuși ochiul divin, ochiul prin care Sursa, reactivată în interiorul ascetului, se vede pe ea însăși.[63]

Veghe și rugăciune

Ochiul inimii, spre deosebire de ochiul lumesc, nu se închide niciodată. Îngerii și călugării sînt, prin definiție, ființe veghetoare: nu e destul să spunem că „nu dorm", căci a nu dormi e o determinare negativă, o „performanță" pasivă (nici diavolii nu dorm...). Îngerii și călugării *practică* veghea, o extind la nivelul întregii conștiințe, fac din ea o virtute ofensivă. Veghea devine astfel „trezvie", vigilență spirituală, beatitudine neodihnită. „E la fel de greu să convingi

---

[62] Cf. Dom Jean Leclercq, „Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge", în *Studia Anselmiana* 48, Romae, 1961, p. 22, *apud* M.-M. Davy, *Le moine et l'ange...*, pp. 124–125. Corelativul inferior al mono-oftalmiei spirituale se exprimă în simbolismul viziunii „ciclopice"; pe nivelurile subalterne ale ființei, „intuiția intelectuală" e înlocuită de „instinct".

[63] Pentru a sublinia universalitatea motivului, reproducem (după F. Schuon, *op. cit.*, p. 17, nota 14) un ecou „exotic" al ei: mărturia unui înțelept din tribul siucșilor ogalalla: „Sînt orb și nu văd lucrurile acestei lumi; dar cînd vine asupra mea Lumina de Sus, ea îmi luminează inima și dintr-o dată văd, căci Ochiul inimii mele (*Chante Ishta*) vede tot. Inima e sanctuarul în centrul căruia se găsește un spațiu infim. În acest spațiu locuiește Marele Spirit și acesta e Ochiul. Ochiul Marelui Spirit e cel prin care El vede tot și prin care noi Îl vedem pe El."



un monah, un «om rîvnitor» să doarmă, pe cît e de greu să convingi să doarmă un înger" – spune ascetul teban Dorotei.[64] De la Sf. Augustin (după care „cel ce folosește statornic, cast și nevinovat veghea de noapte duce, fără îndoială, viața îngerilor") la marii Părinți ai Răsăritului, și la Sf. Benedict de Nursia (*sic stemus ad psallendum*, citim în Regula sa, „astfel stăm în picioare [treji] cînd cîntăm psalmii"), se pot invoca nenumărate texte pentru care „a veghea", „a sta în picioare" și „a te ruga" sînt sinonime și desemnează activitatea principală a îngerilor și a imitatorilor lor pămîntești. A planta, în pustiul lumii căzute, *verticala* unei prezențe slăvitoare e vocația angelică a oricărui călugăr. Cel care stă drept cînd se roagă anticipează postura celui judecat la sfîrșitul timpului, dar și Învierea, înălțarea finală.[65] În așteptarea acestui eveniment, operația liturgică esențială este lauda Creatorului, binecuvîntarea autorității Lui. E ceea ce sînt chemați să facă îngerii, călugării și sufletele credincioșilor, așa cum o proclamă Psalmul 103 (20–22): „Binecuvîntați pe Domnul, îngerii Lui (...), Binecuvîntați pe Domnul toate oștirile Lui (...), Binecuvîntează, suflete, pe Domnul!" Rugăciunea și lauda sînt ocupații caracteristice pentru cei aflați, ca oamenii și ca îngerii, în condiția inter-

---

[64] Cf. Paladie, *Istoria Lausiacă* (Lavsaicon), trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1993, p. 18.

[65] Teologul german are la îndemînă semnificativa corelație lingvistică între *Stehen*, *Aufrechtsstehen* și *Auferstehen*. Cf. E. von Severus, *op. cit.*, p. 68.



valului. Biserica însăși, administrînd aceste ocupații, este o funcție a intervalului, o cale, o intermediere între Ierusalimul terestru al iudeilor și cel ceresc (acea „cetate stătătoare", *pólis ménousa,* despre care vorbește Sf. Pavel[66]), ai cărui cetățeni sînt îngerii și sfinții.[67] În Biserică (la fel ca în *mundus imaginalis*) se întîlnește lumea de sus cu lumea de jos, iar întîlnirea aceasta profețește comuniunea lor ultimă. Slujba care se oficiază înăuntrul Bisericii este și ea un teritoriu al întîlnirii. Prin ea, oamenii participă la slujba care se oficiază neîncetat în preajma Tronului divin (cf. Apocalipsa, cap. 4), în vreme ce, pe de altă parte, îngerii participă la liturghie, alături de oameni.[68] În ambele cazuri, se confirmă titulatura de „împreună slujitori" dată ierarhiilor și credincioșilor. Regele David, lăudînd pe Domnul, are conștiința că o face în prezența îngerilor (Psalm 138, 1). Sf. Vasile cel Mare atribuie, de altfel, îngerilor compoziția Psaltirii, iar Grigorie Palama numește orice formă de rugăciune „liturghie îngereas-

[66] Evrei 13, 14.

[67] Sf. Augustin și Grigorie cel Mare folosesc adesea pentru „înger" termenul *civis*.

[68] O lucrare deja clasică despre relația dintre îngeri și cultul bisericesc este *Das Buch von den Engeln* a lui Erik Peterson (bei Jakob Hegner in Leipzig, 1935). Cf. și Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Paulinus-Verlag, Trier, 1976, Sophie Deicha, „Présence des anges dans la liturgie et la spiritualité de l'Eglise Orthodoxe", în Burghard Fischer, Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen (éd.), *Un ange passe...*, Institut d' Études Œcuméniques de l'Université de Fribourg, Suisse, 1999, pp. 79–86. De asemenea, în aceeași culegere (pp. 87–91), textul lui Bruno Bürki, „Les anges concélébrants". Cf. și Suso Frank, *op. cit.*, pp. 74–96.



că"[69]. „Monahul se face prin rugăciune asemenea îngerilor", spunea de asemenea Evagrie Ponticul.[70] Trisaghionul, Heruvikonul, psalmodierea, imnologia, cîntările în genere sînt, toate, imitații, preluări, concelebrări ale rugăciunilor din ceruri. În rugăciunea pe care o face preotul în timpul Vohodului mic (Intrarea cu Sfînta Evanghelie) se vorbește despre îngerii care intră în Biserică pentru a slăvi, alături de oameni, bunătatea lui Dumnezeu.[71] Sf. Ioan Gură de Aur comentează cutremurat acest episod: „Gîndește-te lîngă cine stai și împreună cu cine chemi numele Domnului: cu heruvimii. Închipuiește-ți în ce cor intri, și va fi de ajuns ca să te simți îndemnat la trezie (*népsis*) și să-ți dai seama că, îmbrăcat într-un corp de carne, ai fost totuși socotit vrednic să slujești alături de puterile netrupești pe Stăpînul comun al tuturora. Nimeni nu trebuie să se alăture cu ușurătate imnurilor sfinte și tainice."[72]

Idealmente, omul religios ar trebui, chiar ca simplu mirean, să nu piardă nici o clipă contactul cu registrul atotîntemeietor al transcendenței, să-și trăiască fiecare gest în dialog cu instanța suverană, să i se dedice. Fiecare moment de viață ar trebui să fie

---

[69] Cf. *Filocalia*, VII, p. 224.

[70] Cf. *Filocalia*, I, p. 89.

[71] „Stăpîne, Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor, spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților Tăi îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta."

[72] Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, omilia IV, 408–415, în col. „Sources Chrétiennes", 28 bis, p. 261.



o laudă a Dătătorului de viață. Călugării preiau, în numele întregii comunități, răspunderea și exercițiul acestui tip de comportament, care reprezintă însăși normalitatea. Ei știu, ca Hildegard von Bingen, că lumea creată e alcătuită din cîteva melodii reunite: faptele oamenilor, foșnetul naturii și cîntarea îngerilor. Și încearcă să fie la înălțimea acestui concert, să con-sune cu armonia sărbătorească a văzutelor și nevăzutelor.

5. ÎNGERII, MUZICA LUMII ȘI NAȚIUNILE*

Din păcate, îmi încep conferința cu un handicap greu de depășit: nu vă cunosc. Faptul că sînteți la Lucerna pentru o lună de muzică spune, desigur, multe despre bunul dumneavoastră gust, dar nu garantează deloc unanimitatea opiniilor dumneavoastră cu privire la ierarhiile îngerești. Pentru unii, îngerii sînt, probabil, o simplă metaforă, pentru alții – supraviețuirea palidă a unei figurații medievale, pentru alții, în sfîrșit, o temă culturală între altele. Vor fi fiind, pe de altă parte, printre dumneavoastră, și credincioși, pentru care existența îngerilor e un fapt de experiență, confirmat de doctrina Bisericii și întreținut prin rugăciune. Așa stînd lucrurile, e foarte greu să găsești tonul care să mulțumească pe toată lumea, navigînd între scepticismul luminat al unora și pietatea inflexibilă a altora. E o dificultate de care s-au izbit spirite mult mai exersate decît mine. Karl Barth de pildă, care formulează astfel, în *Dogmatica* sa, dilema angelologului: „Cum să ataci un asemenea subiect fără să riști stîngăcia, cum să fii prudent fără să treci cu vederea ceea ce trebuie văzut, cum să faci pentru a nu spune prea

* Variantă revăzută a conferinței rostite în deschiderea Festivalului de Muzică Simfonică de la Lucerna, 15 august 2001.



mult, spunînd totuși tot ce e de spus? Cum să fii în același timp disponibil și precaut, critic și naiv, limpede și moderat?"[1]

Am însă și două avantaje. Între îngeri și muzică e o relație veche. Într-un anumit sens, ocupația supremă a ierarhiilor cerești este cîntatul. Organizați în coruri și orchestre sublime, ei laudă necontenit lumea creată și mai ales pe Creatorul ei, înzestrați cu glasuri perfecte și cu instrumente muzicale adecvate imnologiei, din categoria trîmbiței (*tuba*) mai cu seamă. O spune Evanghelia după Matei în capitolul 24: *Et mittet angelos suos cum tuba et voce magna.* („Și va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trîmbiță.") Vorbind în această sală despre îngeri, vorbim, așadar, despre subiectul potrivit la locul potrivit. Un al doilea avantaj de care voi uza este ace-

---

[1] Cf. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. III/3, 1950. Documentația textului e recoltată din: Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne, 1953; Reinhold Hammerstein, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Francke Verlag, Bern u. München, 1962; Otto Hophan, *Die Engel*, Räber & Cie, Lucerna, 1956; Erik Peterson, „Le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles", în *Dieu vivant*, nr. 22, 1952, 3, pp. 86–106, reluat în Daniélou, *op. cit.*, pp. 155–169; Heinrich Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1963. Cf. și M. Schneider, „Die musikalischen Grundlagen der Sphärenharmonie", în *Acta Musicologica*, 1960, pp. 136–151, și Edgar Wind, „Gafurius sull'armonia delle sfere", în *Misteri pagani del Rinascimento*, Milano, 1985, pp. 323–327. Vezi, de asemenea, Luca Bianchi și Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, col. „Pensée antique et médiévale", Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1993, cap. VI: „Harmonie, musique et théodicée entre le XIII[e] et le XIV[e] siecle", pp. 195–235.



la de a dubla exotismul temei prin exotismul obîrșiei mele. Vin dintr-o țară est-europeană, despre care, în genere, se știe la fel de puțin cît se știe și despre îngeri... Un teolog protestant din secolul trecut – cînd practica demitizării lua deja proporții spectaculoase – era de părere că îngerii nu sînt decît niște „lilieci metafizici". (Remarc, în treacăt, că teologul cu pricina se numea Hase, adică iepure...) Ei bine, în acest caz competențele mele sînt legitime. Vin din România, cunoscută, îndeobște, ca țara lui Dracula, adică a liliecilor vampiri. Am deci dreptul să adaug acestor tenebroase zburătoare puțină metafizică.

Cognitio matutina *și* musica coelestis

Nu vom merge totuși atît de departe cu metafizica încît să ne blocăm, de la bun început, în întrebări-capcană ca acelea despre numărul și sexul îngerilor. Nu ne vom angaja nici în dezbaterea inițiată de Părinții Bisericii cu privire la momentul facerii îngerilor, despre care Geneza nu vorbește nicăieri în mod direct. Vom admite însă că, fiind creaturile cele mai apropiate de Creator, ei trebuie să fi fost creați cei dintîi. La ei se referă, probabil, primul verset al Cărții Facerii cînd vorbește de „cer" („La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul"), sau cel de-al treilea verset, cînd vorbește despre „lumină"(„Să fie lumină..."). E limpede că nu de lumina obișnuită e vorba, cea pe care o va institui abia a patra zi a creației, o dată cu facerea Soarelui și a Lunii. E vorba



de o lumină pre-cosmică, simplu reflex al Luminii lui Dumnezeu. Despre îngeri se vorbește adeseori, și în textele sacre, și în textele comentatorilor, ca despre niște „lumini și oglinzi" ale Creatorului. Ei apar ca o jerbă de scîntei strălucitoare (*scintillae*), gravitînd în jurul Focului originar. Religiile pre-creștine erau înclinate, de aceea, să-i identifice cu planetele și stelele. În spațiul creștin, lumina din care sînt făcuți îngerii e aceeași care se manifestă și în lumina Duhului Sfînt, Cel care coboară asupra oamenilor ca o ploaie de flăcări, și în lumina Logosului, adică a lui Iisus, și în lumina Înțelepciunii divine, pe care Vechiul Testament și tradiția iudaică în genere o socotesc anterioară lumii și părtașă la facerea ei.[2] În tradiția bizantină, Înțelepciunea e, uneori, reprezentată ca înger.[3] Și putem spune că, prin parti-

[2] „Domnul m-a făcut cea dintîi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui. Eu am fost așezată din vecinicie, înainte de orice început, înainte de a fi pămîntul. Am fost născută cînd încă nu erau adîncuri, nici izvoare încărcate cu ape; am fost născută înainte de întărirea munților, înainte de a fi dealurile, cînd nu era încă nici pămîntul, nici cîmpiile, nici cea dintîi fărîmă din pulberea lumii. Cînd a întocmit Domnul cerurile, eu eram de față; cînd a tras o zare pe fața adîncului, cînd a pironit norii sus și cînd au țîșnit cu putere izvoarele adîncului, cînd a pus un hotar mării, ca apele să nu treacă peste poruncile Lui, cînd a pus temeliile pămîntului, eu eram meșterul Lui, la lucru lîngă El, și în toate zilele eram desfătarea Lui, jucînd neîncetat înaintea Lui, jucînd pe rotocolul pămîntului Său, și găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor" (Pildele lui Solomon 8, 22–31).

[3] Cf. Jean Meyendorff, „L'iconographie de la sagesse divine dans la tradition byzantine", în *Cahiers Archéologiques*, X, 1959, pp. 259–277.



ciparea lor la esența Luminii, îngerii sînt, într-adevăr, primele și singurele creaturi care asistă, ca și Înțelepciunea și o dată cu ea, la facerea lumii. Ei sînt *martori* ai începutului, așa cum vor fi și martori ai sfîrșitului. Iar simțămîntul dominant al martorului, al celui care stă în preajma Creatorului în timp ce acesta lucrează, este euforia, încîntarea, dansul. Lumina devine muzică, lumină sonoră. Fiecărui gest creator îi răspunde, ca un ecou, jubilația simfonică a spectatorilor cerești. Îngerii sînt cutia de rezonanță a Creației, nimbul ei acustic. Cîntarea lor nu este însă doar expresia bucuriei, comentariul grațios al reușitei divine. Ea este totodată o formă de *cunoaștere*. Cunoașterea angelică e definită de teologii medievali drept cunoaștere aurorală, *cognitio matutina*. Ea rezultă din tocmai faptul că îngerii au apucat să vadă lumea ca pe un ansamblu *în curs de constituire*, în vreme ce oamenii nu o pot vedea decît ca pe un ansamblu *încheiat*. Îngerii sînt prezenți în momentul nașterii lumii. Au, astfel, prilejul și privilegiul de a cunoaște începutul, procedura de constituire, facerea ca act în desfășurare, nu ca operă finită. Martori ai „dimineții" lumii, îngerii *știu*, și o confirmă prin imnurile lor, că perfecțiunea cosmică e de natură *muzicală*. Cu alte cuvinte, muzica nu e un ornament colateral al lumii, ci modul ei de a fi, *modelul* ei. Lumea e „bună" – cum spune textul biblic – pentru că e *ordo*, ordine vie. Iar ordinea înseamnă proporție, raport numeric corect, armonie. Pus în mișcare, marele mecanism al universului devine un uriaș instrument muzical, sursă a unei melodii per-



petue. Aceasta e „muzica sferelor" de care vorbeau pitagoreicii, *musica perennis*, concertul cosmic. Dacă nu-l mai auzim este pentru că, prezent încă din clipa nașterii în urechile noastre, a devenit un mediu sonor indiscernabil, subînțeles, asemenea luminii care face posibil văzul, fără să poată fi văzută ca atare. Sîntem integrați, prin urmare, într-un mare „cîmp" muzical, într-o structură polifonică și ne putem aștepta ca fiecare notă falsă care s-ar strecura în acest întreg să fie prompt amendată.

Să recapitulăm: lumea este o frază muzicală. Ea are „sunetul" operei perfecte. Cum spune Hildegard von Bingen, o călugăriță cu dar vizionar din secolul al XII-lea, „fiecare element are, așa cum a fost rînduit de Dumnezeu, sunetul său. Laolaltă, ele răsună ca versul acompaniat de țiteră, într-o unică armonie". Nu există, prin urmare, nimic creat care să fie mut. Boethius vorbea despre o *musica mundana*, reflex al unei *musica coelestis*, supra-mundană și trans-sonoră. *Musica mundana* produce, analogic, o *musica humana*, care e totuna cu armonia interioară a sufletului. Într-o lume care cîntă, individul uman trebuie să se înscrie cu propria sa melodie. „Căci" – o cităm din nou pe Hildegard von Bingen – „sufletul omului e purtător de eufonie și, prin natura sa, sonor (*symphonizans*); de aceea, el se întristează adesea cînd își aude sunetul de la începuturi". O imitație a muzicii cosmice și a muzicii sufletelor este și muzica liturgică, ai cărei teoreticieni timpurii (Aurelianus Reomensis de pildă, în secolul al IX-lea) iau ca „reper" „performanța" coruri-



lor îngerești. Îngerii apar, de altfel, la tot pasul, ca fiind *liantul* providențial al întregului sistem muzical despre care vorbim. Ei însoțesc „sunetul" lumii cu un neîntrerupt comentariu laudativ, de o mare bogăție tipologică: *Sanctus, Gloria, Kyrie, Hymnus, Jubilus, Psaltus, Alleluja*. În număr indefinit, îngerii reușesc totuși să funcționeze ca o orchestră unitară. Organizați ierarhic, ei con-sună pe mai multe niveluri, își răspund antifonic (*alter ad alterum*), construiesc polifonii savante (*angelica concordia*). Sub impulsul și după modelul lor, totul cîntă, pentru că totul e în relație cu o instanță îngerească. „Toate lucrurile" – spune cartea lui Enoh – „își au îngerul lor: vremurile, anii, marea și rîurile, fructele și iarba, zăpada și norii, stelele".

Tabloul acesta al lumii păcătuiește totuși prin sublimitate. Putem fi cu toții de acord că proiectul divin a fost un proiect optim, fără fisuri dizarmonice. Dar e la fel de evident, pentru toată lumea, că nu trăim într-un paradis. În muzica generală se aud des note false. Și oricît s-ar strădui politicienii de bună-credință să instituționalizeze exigența armoniei sub nume solemne ca ONU, OSCE, NATO, UE etc., efectul global rămîne precar. Umanitatea are, frecvent, aspectul unui cor în derivă, al unei orchestre prost, sau deloc, dirijate. Nu se pune problema să inventariem dezacordurile acute și cronice al lumii de azi. Vom alege, pentru a doua parte a conferinței noastre, unul singur: dezordinea „sonoră" provocată în imediata noastră vecinătate de cearta națiunilor, respectiv de stridența naționalismului. În



aparență, ne îndepărtăm brusc de tema pe care am anunțat-o. În realitate, așa cum veți vedea, vom continua să vorbim despre îngeri...

Îngerii națiunilor și erezia naționalistă

Toți marii învățați ai creștinismului timpuriu sînt de părere că, în economia divină, fiecare seminție își are îngerul ei păzitor. Nu doar individul uman are, prin urmare, un înger, ci și poporul din care face parte. Iată, în acest sens, un pasaj semnificativ din Vasile cel Mare (secolul al IV-lea): „Știm încă de la Moise și de la Profeți că există îngeri înainte-stătători ai tuturor națiunilor... Aceste căpetenii și guvernatori puși să ocrotească și să supravegheze popoarele ce li s-au dat în grijă sînt fără de număr." Origene are dreptate să spună, la rîndul lui, că această opinie se sprijină pe mărturia directă a textelor sacre. Profetul Daniel (10, 13–21) vorbește despre îngerul Greciei și despre îngerul Persiei, care se înfruntă ori de cîte ori popoarele lor intră în conflict. Texte asemănătoare se găsesc și în Faptele Apostolilor, în felurite surse iudaice sau în Deuteronom. Din versiunea Septuaginta a acestuia din urmă (32, 8–9) aflăm că Dumnezeu a distribuit fiecărui popor cîte un înger protector, păstrînd pentru Sine responsabilitatea poporului lui Israel. Comentarii iudaice la legenda Turnului Babel (*Testamentum Nephtali*) precizează că răspîndirea pe întreg pămîntul a urmașilor lui Noe s-a făcut cu ajutorul unei armate de 70 de îngeri, care i-a învățat pe oameni 70 de limbi diferite. Origene



consideră și el că, la originea limbilor naționale, stau îngerii.[4] Sîntem, așadar, îndreptățiți să ne imaginăm că la temelia fiecărei comunități etnice se află un principiu spiritual, un înger, care se exprimă în felul de a fi al respectivei comunități, în destinul ei istoric, în limba și cultura ei. S-au făcut, de-a lungul timpului, tot felul de speculații cu privire la protectorii probabili ai fiecărei țări. Am văzut că Israelul se simte sub controlul direct al lui Iehova. Din alte texte, rezultă că rolul lui Iehova e preluat, uneori, de Arhanghelul Michael, definit ca „înger al Domnului" (*mal'ak Jahveh*). E interesant, și nu lipsit de o anumită ironie istorică, să aflăm că, dintre națiunile moderne, cea care își revendică același spirit tutelar cu Israelul (adică pe Arhanghelul Michael) e națiunea germană. Într-o lucrare despre îngeri apărută, întîmplător, aici, la Lucerna, în 1956, autorul ei, Otto Hophan, vorbește și despre un înger al Elveției: „Chiar și teritoriul țării mele, Elveția, își are îngerul său păzitor; nu e nevoie de un arhanghel pentru un teritoriu atît de mic. Dar îngerul nostru e cumsecade și pare să surîdă cu un umor blînd dinaintea «camarazilor» lui supra-dimensionați..." În asemenea măsură se identifică îngerii neamurilor cu neamurile pe care le păstoresc, încît, potrivit tradiției, ei vor fi chemați să răspundă o dată cu ele la Judecata de Apoi.

Faptul că fiecare națiune se află în grija unui înger ar trebui să ne dea un sentiment de liniște în-

[4] Cf. *infra*, „Îngeri și litere", pp. 204–206.



crezătoare. Realitățile ar trebui să confirme acest sentiment, în așa fel încît istoria lumii să arate ca o perpetuă petrecere cîmpenească. Părinții Bisericii s-au întrebat însă și ei, cum ne întrebăm și noi astăzi, cum se explică războaiele, ura inter-etnică, deriva temporară a cîte unei națiuni înspre inumanitate. În mare, putem vorbi de trei răspunsuri posibile. Unul este al Sfîntului Pavel: există și îngeri căzuți, care, la un moment dat, se substituie protectorilor inițiali ai popoarelor. Ei devin „stăpînitorii acestei lumi" și se străduiesc să-i îndepărteze pe oameni de Dumnezeu. Un al doilea răspuns se referă la strategia generală a îngerilor (fie că sînt ai individului, sau ai unei colectivități): ei au însemnate puteri spirituale, dar nu pe aceea de a manipula *voința* omului. Darul suprem oferit de Creator creaturii sale privilegiate este *libertatea*. Iar pentru ca omul să fie liber interior, el trebuie să aibă posibilitatea de a alege între bine și rău, cu riscul implicit de a alege răul. La fel popoarele. Îngerii lor nu au dreptul să le îngrădească, în vreun fel, liberul arbitru. Asta înseamnă că orice popor își poate nesocoti, dacă vrea, tutela angelică, lăsîndu-se ispitit de impulsuri inferioare. Mai interesant, din punctul meu de vedere, este însă un al treilea răspuns. Poți greși nu numai întorcînd spatele îngerului, ci, dimpotrivă, idolatrizîndu-l, acordîndu-i o obediență și un cult care, în mod normal, nu se acordă decît lui Dumnezeu. Acest tip de eroare repetă, întru cîtva, eroarea îngerilor căzuți. Cauza căderii lor a fost pornirea orgolioasă de a uzurpa tronul Tatălui, sentimentul că sînt egali cu El. Eroa-



rea naționalismelor agresive constă și ea în supradimensionarea instanței naționale, în amplasarea valorilor ei deasupra tuturor celorlalte valori. Națiunea ia locul iubirii de aproape, ia locul înțelepciunii, ia, la urma urmelor, locul lui Dumnezeu. Cînd națiunea devine un Absolut, Absolutul devine relativ. Uităm că „patria noastră este" – cum spune Apostolul Pavel – „în ceruri" și facem din așezămîntul nostru pămîntesc un templu idolatru, o limită opacă, singura rațiune de a fi a vanității noastre.

Christos ca principiu supra-național.
Pax messianica

Trebuie să spunem că Noul Testament amendează doctrinar un asemenea derapaj. Apariția lui Christos are, între altele, semnificația unei masive atenuări a rolului pe care îl au de jucat îngerii în istoria oamenilor. Textele spun, în mod explicit (Efeseni 1, 21; Galateni 3, 25 etc.), că Iisus își subordonează cetele îngerești, preluîndu-le funcția. El este, de-acum înainte, marele Mijlocitor între Dumnezeu și om, El devine interlocutorul ceresc al fiecărui individ și al fiecărei națiuni. Christos se manifestă ca un principiu unificator, care pune între paranteze multiplicitatea îngerilor. În fiecare gest și în fiecare vorbă a Lui, se propune modelul unei comuniuni de alt tip decît cea de sînge, o comuniune spirituală, al cărei temei e de ordin universal, *supra-etnic*. Diferența dintre lumea veche, dominată de îngeri, și lumea nouă, a „revoluției" christice, este diferența dintre



„legiunea" națiunilor și omogenitatea comuniunii „în duh". În vreme ce îngerii națiunilor puteau intra în conflict, puteau încuraja excesul „diferențelor specifice" dintre neamuri, Iisus readuce în prim-plan importanța „genului proxim", a asemănărilor. Efectul acțiunii sale e, prin definiție, pacificator. Oștirile angelice trebuie să accepte o nouă ordine „politică", ordinea unei *pax messianica* despre care se vorbește cu deosebire în epistolele pauline (Coloseni 1, 20; Efeseni 1, 10). Cei care, *după* Întruparea lui Christos, continuă să sacrifice spiritele naționale sînt în eroare. Păcatul lor este anacronismul: ei se comportă ca o sectă politeistă pe fondul unei masive consolidări a monoteismului. Insist asupra acestui aspect al creștinismului, pentru că, adeseori, tocmai în numele lui Christos se abuzează de o barbară retorică naționalistă. (Să ne gîndim, pentru a da un exemplu recent, la criza balcanică, colorată, în bună măsură, religios.) În realitate, între credința autentică și xenofobie e o contradicție radicală și e de mirare, din punctul meu de vedere, cum poate cineva să se declare creștin, în vreme ce, pe de altă parte, pare să creadă că Dumnezeu e născut, după caz, la Belgrad, la Sarajevo, la Washington D.C. sau la Wuppertal...

N-aș vrea să se înțeleagă că, din perspectivă nou-testamentară, problema națională trebuie disprețuită sau minimalizată. Apartenența la o națiune sau alta este un *dat providențial*, așa cum este culoarea ochilor, statura și tot ce alcătuiește identitatea noastră particulară. Ca atare, această apartenență are



un sens și creează o răspundere. Nu te naști întîmplător într-o anumită națiune: există o marcă destinală în această împrejurare, există o comunitate istorică cu ceilalți, există, mai ales, formidabila comunitate de limbă care leagă, în adînc, pe toți utilizatorii ei. Și există un *rost* al fiecărei națiuni în istoria lumii care, neîmplinit, lasă vacantă o porțiune importantă a acestei istorii. Identitatea națională e un fapt de la sine înțeles, care lucrează în noi clipă de clipă. Națiunile sînt o realitate foarte puternică încă și diversitatea lor este „sarea pămîntului". De aceea, o anumită demagogie comunitară și o proastă înțelegere a „globalizării" încercînd să anticipeze o umanitate vagă, incoloră, stereotipă merg, de fapt, împotriva evidențelor și împotriva bunului-simț. Problema nu este a abandona sau a eluda tema națiunilor, ci a o pune la locul ei, fără emfaza secolului al XIX-lea, fără idolatrie, fără obsesia confruntării dușmănoase și a supremației exclusiviste. Asumarea identității naționale trebuie, cu alte cuvinte, să ia chipul unei ofensive a *creativității* și nu pe acela al unei triviale competiții tribale. Pentru ca demonii care dormitează în sufletul tensionat al fiecărui popor să nu iasă la iveală, îngerii națiunilor trebuie aduși sub controlul unui principiu mai înalt decît ei. Altfel spus, nu-ți vei onora cum se cuvine identitatea națională dacă nu vei lucra în numele unor valori situate *deasupra* „localului", a idiomaticului, a etnicității primare. A sluji, halucinat, îngerul națiunii e o erezie nefastă. A sluji, *împreună cu el*, duhul comunitar e calea legitimă, calea cu adevărat îngerească...



Aș fi mulțumit dacă, la capătul acestor considerații, ați cădea de acord asupra faptului că, vorbind despre îngeri, putem atinge probleme acute ale lumii contemporane. Că, dacă înlăturăm prejudecățile curente, sentimentalismele minore, terminologia și sistematica rece ale unui anumit discurs teologal, angelologia dovedește reale virtuți „operative" și poate constitui punctul de plecare al unei reflexiuni vii, intens stimulative. Îngerii, cărora, cum spuneam, li se atribuie dispersia națiunilor după episodul Turnului Babel, vor deveni, probabil, potrivit tradiției, și factorul coagulant al reunificării planetare. Vom vorbi din nou, sub inspirație angelică, o limbă unică, accesibilă tuturor. Va fi această limbă – cum crede Origene – ebraica? Va fi, poate, o încă necunoscută „limbă a îngerilor"? Dar există deja un limbaj pe care îl înțelege toată lumea, indiferent de naționalitate. E *limbajul muzicii*, un adevărat „idiom universal", concurat – în ecumenicitatea lui – numai de limbajul artelor vizuale. Orice concert e, de aceea, anticiparea comuniunii finale, de la sfîrșitul timpului. Și orice sală de concert e, totodată, o sală de repetiție a îngerilor. Se spune că trupul îngerilor este acoperit de ochi. Aici, la Lucerna, el e cu siguranță acoperit de urechi. Karl Barth nu s-a sfiit să aproximeze chiar și preferințele muzicale ale cîntăreților nevăzuți: cînd sînt în fața Tronului divin, ei cîntă Bach. Cînd rămîn între ei, cîntă Mozart...

II. Experiențe, tatonări, lecturi

Quid prodest nos de angelicis
spiritibus ista perstringere,
si non studeamus haec
etiam ad nostros profectus
congrua consideratione derivare?

(Grigorie cel Mare, *A 34-a omilie la Evanghelii*)

„De ce ne e de folos să înfățișăm
aceste lucruri despre spiritele îngerești
dacă nu ne-ar preocupa să le orientăm
chiar pentru cîștigul nostru
printr-o examinare potrivită?"

„Lumea spirituală"

„Dealurile acestea sînt spinarea lui Dumnezeu. Dacă așa arată spinarea Lui, gîndiți-vă cît de frumoasă trebuie să-i fie fața."

Părintele Cleopa

Despre ceea ce numim îndeobște „lumea spiritului" nu avem reprezentări. O „lume" nu este însă cu adevărat „lume" cîtă vreme nu îngăduie o minimă expresie topografică. Fără contur, fără componente distincte, precis situabile, așadar fără diferențiere internă, orice „lume" sucombă în abstracțiune. Nu există lume fără *loc,* chiar dacă locul ei e în afara spațiului, și nu există lume fără *articulație* interioară, chiar dacă această articulație e în afara sensibilului. Pentru ca o lume să fie lume, trebuie să putem avea *intuiția* ei, să o resimțim ca plauzibilă, ordonată, orientată, autonomă. Ea trebuie, de asemenea, să fie *populată,* să nu rămînă în condiția de receptacul pur, fără conținut. O adevărată lume nu e niciodată un simplu cadru, un gol neutru, încremenit în virtualitatea sa. Este „lumea spiritului" o astfel de lume? O putem descrie? Ne putem mișca organizat în teritoriul ei? Dacă da, trebuie să avem dovezi convingătoare, să dăm amănunte... Dacă nu, avem de ales între un discurs amar despre limitele minții noastre și un discurs „rezonabil" despre inexistența unei lumi fără „sol fenomenologic", fără geografie, fără anatomie, fără metabolism analizabil, fără manifestări demonstrabile. „Lumea spiritului" e, așadar, fie inaccesibilă, fie inexistentă. Și totuși, continuăm să ne



referim la ea. O invocăm mereu, încercînd, de fiecare dată, să-i găsim un sens convenabil.

Pentru cei mai mulți, „lumea spiritului" e o colecție de obiecte contingente, al căror preț rezultă din vaga lor asociere cu repertoriul *valorii*: cărți, muzică, tablouri și statui. „Lumea spiritului" e, cu alte cuvinte, ceva care se depozitează în biblioteci și muzee. Ea devine, în fond, echivalentă cu *lumea culturii*, o lume care se definește polemic, în contrast cu „trivialitățile" „lumii materiale". Una din marile superstiții ale dialogului nostru cu noi înșine, cu lucrurile dimprejur și cu feluritele chipuri ale vieții noastre pornește de aici: de la înțelegerea spiritului ca instanță opusă ritos materiei. Pe această dihotomie, consolidată didactic și exaltată retoric, este construită toată filozofia proastă a lumii. Pe această dihotomie se bizuie delirul tuturor eticismelor și ipocrizia religiozității de pension. Ironia face ca tocmai marii contestatari ai materiei să cultive pînă la fetișism atașamentul snob sau nătîng față de *obiecte*, înțelese ca un soi de colivii materiale ale „spiritului". Personajul „spiritualizat" pipăie lacom legătura cărții rare, cusătura tapiseriei și relieful crucifixului, avînd grijă ca în același timp privirea să i se răstoarne extatic spre cer. Nu vom spune că lumea culturii și a obiectelor care o întruchipează nu are nimic de a face cu „lumea spiritului". Ea este însă, în cel mai bun caz, spirit *obiectivat*, oglindă fărîmițată, urma imanentă a unei epifanii. Spiritul *obiectiv* rămîne absent din această experiență. Și pentru că recurgem, iată, la termeni „tehnici", să inventariem, în treacăt, și în-



clinația filozofilor de a identifica „spiritul" cu ideile. Construind *sisteme*, filozoful se flatează de a crea lumi, lumi ale spiritului. Față de lumea imediată, lumile acestea sînt fie tautologice, fie descărnate, divagatorii, spectrale.

Alături de făuritorii de sisteme și de abstractorii de chintesențe, mai există fabricanții de *utopii*, pentru care „lumea spiritului" e o variantă îmbunătățită a lumii istorice.

De departe cea mai antipatică e însă categoria acelora pentru care „lumea spiritului" e obiectul unei inflamațiuni sentimentale. Scuturați de emotivități suspecte, pendulînd între diafan și umid, ei nu se pot raporta la spirit decît prin leșin. Uneori candizi, niciodată inteligenți, adevărate victime ale spiritului (malefic), aceste monumente de surescitare compromit grav orice încercare de a reflecta cinstit asupra lumii spirituale. Din punctul lor de vedere (tocmai punctul din care nu se vede nimic), tot ce e inform, aproximativ, palid, lăcrămos și enigmatic e spirit. Metoda lor este frisonul, stilistica lor e un amestec de geamăt și palpituri. Dacă „lumea spiritului" ar semăna, cît de cît, cu fantasmele acestor inși, frecventarea ei ar trebui interzisă...

Către cine să ne îndreptăm atunci pentru a avea acces la această lume? Care sînt „experții" domeniului? Un categoric titlu de legitimitate au, firește, teologii. Cu „lumea spiritului" ei trebuie să întrețină, ca să zicem așa, relații „profesionale". Numai că, pentru a evita visătoria inconsistentă, sau pentru a nu risca perorația smintitoare, ei sfîrșesc prin



a se retrage îndărătul unui cuvînt în care promisiunea se întrepătrunde cu frustrarea: *taina*. „Lumea spiritului" stă, prin natura ei, sub văl. Ea nu cedează agresivității raționale, nu se lasă parcelată ca o ogradă oarecare. „Nu e dat omului, omului căzut mai cu seamă, să-i străvadă alcătuirea. Și de altfel, admițînd că lucrul ar fi posibil, la ce ne-ar folosi?" E o atitudine tipic „duhovnicească" ce funcționează inhibitoriu ori de cîte ori se nasc întrebări prea îndrăznețe. „În ce măsură mîntuirea noastră ar fi mai sigură și mai ușoară dacă am dispune de o cartografie amănunțită a celor nevăzute?" Sîntem întîmpinați, astfel, de o specie – neașteptată – de utilitarism confesional, pentru care mîntuirea n-are nici o legătură cu cunoașterea. Scepticismul „luminat" al fenomenologului contemporan se întîlnește, subteran, cu pragmatismul unor anumite deprinderi pastorale, pentru a evacua tranșant nevoia intelectului creat de a sonda (și de a se lăsa sondat de) intelectul Creatorului. Rezultatul este o dramatică *asimetrie*: lumea văzută, realitatea imanentă, se bucură de un fabulos pathos analitic, în vreme ce „lumea spiritului" rămîne în ceață. Malul pe care stăm are prestigiul unei *prezențe* masive, malul celălalt e nebulos pînă într-atît încît tinde să se scufunde în absență. Din faptul că lumea concretă oferă temeiul unei cunoașteri certe, universal acceptabile, se deduce, pe nesimțite, teza realității ei suverane și solitare. Ea, *numai* ea, există. „Lumea spiritului" nu există decît pentru credință, așadar pentru o cunoaștere „slabă", din care „dovada" este exclusă. Pe de



altă parte, între conceptul lumii spirituale și presupoziția indigenței ei gnoseologice e o contradicție de principiu. Luată în serios, lumea spirituală nu poate fi decît partea *tare* a realului, sursa și suportul lui. Cum să admit că sînt permanent sub amprenta ei și, totodată, condamnat să o ignor? Cum să mă resemnez în postura de ființă teleghidată, cînd lumea spiritului e tocmai garanția *libertății* mele?

A te mulțumi, pios, cu puțin e la antipodul adevăratei exigențe religioase, care te invită mai degrabă să îndrăznești, să speri imposibilul, să vizezi nici mai mult, nici mai puțin decît unirea cu Dumnezeu! În definitiv, din moment ce accentul ontologic nu are cum cădea asupra contingentului, de ce să mă complac în explorarea lui isterică, lăsînd configurația spiritului să subziste camuflat, „sub pecetea tainei"? Da, știu foarte bine că taina face parte din fiziologia însăși a divinului, că pentru a te apropia de cele înalt-nevăzute nu e destul să fii harnic și curios (ca cercetătorul naturii), ci trebuie să-ți schimbi viața, să devii instrumentul propriei tale transfigurări. Știu, de asemenea, că „întunericul dumnezeiesc" e la fel de inepuizabil ca și lumina Lui. Dar asta nu justifică somnolența sufletului și placiditatea intelectului. Nu se poate ca lumea spiritului să rămînă, pentru conștiința curentă, un loc unde nu se întîmplă nimic, sau în care se întîmplă cîteva evenimente pe cît de misterioase, pe atît de fatale: viața postumă, judecata finală, ceremoniile îngerești din jurul Tronului suprem. Am nevoie de mai mult. Vreau să am intuiția anticipativă a peisajului transcendent,



a regnurilor sale, a climatului său. Vreau să știu *cum funcționează* energiile increate, vreau să-mi fac o idee despre sociologia cerului, despre programul și strategiile îngerilor, despre modul cum fuzionează ritmurile și formele spiritului cu ritmurile și formele lumii pămîntești. Nu numai că vreau să știu ceva despre toate astea, dar mi se pare că nici nu merită să vrei să știi altceva.

Cine spune însă „vreau" în propozițiile de mai sus? – mă întreabă precaut și puțin iritat prietenul evlavios, sau daimonul meu, sau îngerul. Cine este cel care *vrea* și care crede că poate să-și împlinească voia, ba mai mult, că i se cuvine să și-o împlinească? Nu știu să spun decît că cel care vrea toate astea sînt eu, cel asupra căruia Dumnezeu a suflat suflare de viață, cel coborît din protopărinți păcătoși și îndreptățit totuși să nădăjduiască iertarea lui Iisus, cel care poate fi și sarea pămîntului, și blestemul lui, cel de pe creștetul căruia nu se poate clinti nici un fir de păr fără ca Dumnezeu să o știe. Eu, în sfîrșit, cel care m-am lăsat hărțuit și batjocorit de toate relele, nefiind în stare să le opun decît încăpățînarea, rareori adumbrită, de a face față aporiei, interogației neîntrerupte, denegînditului.

Așa am ajuns să mă ocup de îngeri. Cu ei, „lumea spiritului" capătă dintr-o dată culoare, dinamism, viață. Ea rămîne perfect omogenă, dar de o omogenitate care are toate modulațiile unei realități depline, adică ale unui univers care se definește prin diversitate, ierarhie, funcționalitate. Lumea spiritului începe să-și descopere sensul adevărat: ea nu e o *al-*



tă lume, e *lumea însăși* în toată amplitudinea ei, suma armonică a văzutelor și nevăzutelor. Lumea – oricît de prost ar arăta – nu încetează să fie lumea spiritului, a spiritului ubicuu și activ, cum sînt îngerii. Îngerul care mă însoțește face ca „lumea lui" să fie și a mea, după cum prin mine „lumea mea" este și a lui. Dar prin ce mijloace mă pot apropia de această „altă" lume care, de fapt, e totuna cu lumea mea? Fenomenologul de azi nu vrea să se aventureze pe un tărîm atît de inconsistent pentru „subiectul universal". Dar iudeii au făcut-o, arabii au făcut-o, Dionisie Areopagitul și Toma d'Aquino au făcut-o. Ei și Scripturile sînt „solul" meu fenomenologic. Iar dacă fenomenologia nu ne ajută, cu atît mai bine: va trebui să găsim curajul de a face puțină *numenologie*...

Îngerul și clipa

În timpul lucrului, întorc deodată capul, ca din întîmplare, spre dreapta și văd pe fereastră apusul. O lumină roz decupează pe zidul casei învecinate coroana barocă a unui copac. În zare, aceeași lumină roză colorează lacul și norii, dincolo de care soarele, roz, coboară vertiginos. Pînă să devin conștient de spectacol, totul reintră în indistinct. A durat o clipă, o singură clipă, și nimic nu explică grațioasa coincidență dintre clipa aceasta fără corp și privirea mea, smulsă brusc din vîrful peniței pentru a căuta nu în față, cum ar fi fost mai de înțeles, ci spre dreapta, spre locul fulgurației. Eram concentrat și, dintr-o dată, am devenit *atent*, dincolo de sfera concen-



trării mele. Răspunsesem, parcă, unui *apel*, discret și totodată imperativ. Așa îmi închipui unul din modurile de operare ale îngerului: un plonjon acut, în miezul conștiinței tale, avînd ca efect un *spor de atenție* și o intensificare[1] a intelecției. Îngerul te extrage, în asemenea situații, din exercițiul gimnastic al gîndirii, pentru a te cufunda în real, pentru a te obliga să iei notă de fastul, adesea inobservabil, al unui moment privilegiat. Îngerul scoate secunda din anonimat, exaltă clipa cea repede, te mîntuie de previzibila ta discursivitate. E marele maestru al *instantaneului*, al lui *nunc stans*. Ori de cîte ori devii, brusc, atent la ceva din afara ta, din afara interesului tău, ești sub puterea blîndă a îngerului, care te constrînge să devii „obiectiv"...

E atît de fermecător episodul acesta, soarele apunînd, raptul privirii mele și gîndul îngerului, încît mi se pare că oricine s-ar intersecta acum cu trăirea mea ar fi un intrus, ar strica totul. Părerea aceasta este cu siguranță modul de a fi de față al Adversarului.

Tăcerea îngerilor

În *Despre numele divine* (IV, 2), Dionisie Areopagitul vorbește, la un moment dat, despre îngeri ca despre niște „vestitori ai dumnezeieștii tăceri". Pasajul e surprinzător, chiar dacă trimite la marea temă a incognoscibilității lui Dumnezeu pe care – cum spun Sfin-

[1] Adică o intrare în tensiune și o configurare de in-tenție.



ții Părinți (Ioan Gură de Aur, de pildă) – nici îngerii nu pot s-o destrame. Dar tot ce știm – din surse – despre îngeri îi plasează mai curînd la antipodul tăcerii. Nu sînt ei mesageri, vestitori, muzicieni? Nu sînt tocmai ei aceia care fac cerurile să răsune? „Voci" ale Domnului, interpreți ai Cuvîntului Lui, slăvitori – cu glas și trîmbiță – ai splendorii Sale, îngerii nu par să fie ilustrarea cea mai convingătoare a apofatismului... Dionisie deschide însă, în marginea tăcerii dumnezeiești, un teritoriu de reflexie despre *tăcerea îngerilor*, mai puțin frecventat de angelologie.

Îngerii tac, așa cum știu să tacă, în genere, naturile slujitoare. Tăcerea lor e forma supremă a „ascultării", semnul radical al smereniei disponibile, așteptarea intensă a poruncii dumnezeiești. Ceea ce „se aude" în tăcerea aceasta e o maximă receptivitate față de voia *altuia*. Călugării care se străduiesc să imite moravurile îngerilor nu sînt niciodată mai aproape de țel decît atunci cînd tac.[2]

Întrucît textele sacre consemnează mai cu seamă momentele cînd îngerii vorbesc, cînd, în împrejurări speciale, se adresează oamenilor, nu sîntem obișnuiți să ne reprezentăm tăcerea prelungă dintre fulgurantele lor discursuri. De altfel, chiar cînd vorbesc, îngerii sînt, de regulă, laconici, strict indicativi, fără volute, fără ornamentică.

---

[2] „Căci tăcerea celor curați este rugăciune...", spune Sf. Isaac Sirul (*Filocalia*, X, p. 450). Sau (*ibid.*, p. 474): „Tăcerea este taina veacului viitor. Iar cuvintele, unealta acestei lumi." Vezi și comentariile lui Dumitru Stăniloae (*ibid.*, nota 424, p. 345 și nota 584, p. 474), cu citatul din Olivier Clément despre „tăcerea epifanică" și despre „supra-abundența tăcerii".



Pe de altă parte, îngerii – cei păzitori mai ales – sînt, prin delegație divină, *pedagogii* noștri. Cum se împacă pedagogia cu tăcerea? În imediat, lucrul e imposibil. Nimic nu e mai puțin misterios decît un profesor. Profesorul e locvace și divulgativ. E cu atît mai bun pedagog cu cît se ține mai departe de mistagogie. Îngerul însă trebuie să înlocuiască discursul prin *prezență*. Iar prezența lui e – în afara unor momente privilegiate – extrem de discretă. Sîntem învăluiți fără încetare de tăcerea îngerului nostru, pe care, neatenți, o percepem ca absență, ca demisie neputincioasă.

Despre ce vorbește tăcerea unui înger? „Despre tăcerea dumnezeiască" – spune Dionisie. Adică despre tăcerea care se află dincolo de Cuvîntul Lui, în tenebra supra-evidentă a plenitudinii Sale. Or, singurul mod de a indica tăcerea este tăcerea însăși, *tăcerea atentă*, orientată, harnică. Fiindcă există specii ale tăcerii care nu au nimic de a face cu tăcerea îngerului: tăcerea obosită, stupoarea, inexpresivitatea, evaziunea, nesimțirea, lenea. Pe scurt, tăcerea în care n-a locuit niciodată nici măcar o fărîmă de cuvînt. Dimpotrivă, tăcerea îngerului e plină de *gest* și de *aluzie*. Uneori e însoțită de un surîs, ca tăcerea aceea formidabilă, aproape echivocă, de pe chipul îngerului care, în finalul unui film de Pasolini, privește mormîntul gol al lui Iisus. Tăcerea îngerului vorbește despre dumnezeiasca tăcere a mormîntului gol. Și despre vidul impenetrabil, atotcuprinzător, al Celui Înviat, care transformă moartea în vacuitate.

Tăcerea îngerilor este o tăcere eminamente făptuitoare. Ei ni se adresează, fără cuvinte, prin acțiu-



nea lor, prin evenimente, întîmplări și experiențe. Ploaia căzînd egal pe suprafața unui lac poate fi mai plină de îngeri decît un compact op de teologie.

Nu e mai puțin adevărat că situația ierarhiilor cerești e condamnată la o anumită ambiguitate: ambiguitatea sub care stă orice ființă intermediară. Una e tăcerea dumnezeiască, alta e *vestirea* acestei tăceri. Pentru a vesti o tăcere, trebuie să fii *simultan de partea tăcerii și de partea expresiei*. E o probă greu de trecut, o probă pe măsura teribilei puteri a îngerilor. Oricine „teologhisește" încearcă, în fond, să se contamineze de această putere, să vestească o inaparență, să imite ambiguitatea angelică. Ca ființe situate în interval, între natura creată și Dumnezeu, oamenii comunică genuin, „consangvin" aș spune, cu ființele îngerești situate între Dumnezeu și umanitate. Ne împărtășim, analogic, dintr-o experiență comună, la care – știu că sună blasfemator! – Dumnezeu însuși nu are acces. El nu poate asuma postura echivocă a unei ființe intermediare. Cînd decide să iasă din nespațialul Său „pol plus" pentru a mîntui lumea, El plonjează, amețitor, la *celălalt* capăt al intervalului, sub privirile uimite ale îngerilor și ale oamenilor deopotrivă. Și nu „rezistă" în *amestecul* cărnii decît pînă la 33 de ani...

Lumea în oglindă

Cînd invocăm metafora oglinzii ca pe un corespondent analogic al lumii îngerești (respectiv al „lumii imaginale"), trebuie să ne gîndim la tot ceea ce aceas-



tă metaforă presupune. Oglinda este un plan de simetrie care *inversează* imaginea oglindită: stînga devine dreapta, dreapta devine stînga. Imaginea-reflex e, totodată, și o imagine *răsturnată*: susul devine jos și josul devine sus. În măsura în care actul gîndirii e un act de „reflexie", el „inversează" și „răstoarnă" *naturaliter* datele obiectului la care se aplică. Ideea unui lucru e „inversul" obiectualității sale, după cum lucrul însuși, ca oglindire a modelului său ceresc, e un arhetip inversat. Ceea ce poate însemna că reprezentarea intelectual corectă a unui lucru e mai aproape, ca inversare a inversării, de arhetipul lui decît de „realitatea" lui. Cînd gîndești un lucru, te apropii mai curînd de „modelul" lui decît de lucrul propriu-zis. Altfel spus, cînd rămîi prea aproape de lucrul considerat, pierzi referința lui arhetipală și, ca atare, nu-l pricepi. Întreaga lume, cea a lucrurilor ca și cea a gîndurilor, e un uriaș joc de oglinzi. Ca să „ia" ființă, o idee trebuie să capete corp, adică să treacă în opusul ei. Gîndirea, la rîndul ei, reabsoarbe („răstoarnă") corporalitatea în concept. E principiul însuși al speculației hegeliene: spiritul regăsindu-se neîncetat în „al său altceva", într-o baie de antiteză. Veghea fizică e obnubilare onirică și viceversa. Ochiul se deșteaptă înăuntru, cu condiția să se închidă în afară. Visul e un fel de veghe inversă: el răstoarnă toate principiile vieții diurne. Treaz, te simți distinct de tot ceea ce trăiești. În vis ești una cu tot ceea ce visezi. Visul creează frustrarea „aproapelui" intangibil și miracolul „departelui" aflat la îndemînă. Zbori peste abisuri și nu poți fugi de ame-



ninţarea unei năluci proxime. Dacă lumea e o ierarhie de „stări ale fiinţei", trebuie să ne reprezentăm fiecare „stare" drept oglindirea (= răsturnarea) celei de deasupra. Facerea lumii e declanşarea unei fabuloase răsturnări: arborele originar, care are rădăcinile înfipte în cer, e plantat invers, cu rădăcinile în pămînt. Oglinzile transformă corpul în formă pură şi fac formele să pară corpuri... Îngerii nu sînt pur şi simplu „dublul" nostru îmbunătăţit. Sînt *inversul* nostru, imaginea destinului nostru văzută de la celălalt capăt, adică dintr-o perspectivă răsturnată faţă de cea pe care o adoptăm ca fiinţe pămînteşti. Din perspectiva aceasta, „nebunia" lumească e înţelepciune şi „înţelepciunea" lumească e nebunie. Viaţa spirituală nu e altceva decît practica tenace a acestei salutare răsturnări. „Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decît oamenii şi slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decît oamenii. Fiindcă uitaţi-vă la chemarea voastră, fraţilor: căci nu mulţi sînt înţelepţi după trup, nu mulţi sînt puternici, nu mulţi sînt de neam bun; dar tocmai pe cele nebune ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei înţelepţi; şi tocmai pe cele slabe le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de ruşine pe cei tari; şi tocmai pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele dispreţuite, le-a ales Dumnezeu; pe cele ce nu sînt, ca să le facă de nimic pe cele ce sînt..." (1 Corinteni 1, 25–28, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, 1995). Această inversare a raporturilor produce şi o nouă imagine a eticului: cînd dai, te îmbogăţeşti, cînd pierzi, cîştigi, cînd răspunzi urii



cu iubire, te mîntui. Te miști, prin urmare, într-o lume paradoxală, în care se petrec fenomene neașteptate: dacă în lumea „obișnuită" vasul din care torni se golește, în lumea „răsturnată" a duhului (și a duhurilor) vasul din care torni e tot mai plin.

Pentru a te apropia de lumea aceasta, trebuie să adopți exercițiul constant al subminării evidențelor. Trăiești într-o oglindire. E nevoie de o nouă oglindă pentru a întrezări Realul prim. Realul acesta nu e abordabil, cu alte cuvinte, decît, cum spune apostolul, *per speculum et in aenigmate*. „În oglindă (indirect), în cifru tainic", nevădit, prin hărțuirea metanoietică a tuturor de la sine înțelesurilor.

Îngerii și gîndirea simbolică

„Precum în cer, așa și pe pămînt" – se spune în Rugăciunea Domnească. Exigența acestei „reciprocități" e un caz particular al oglindirii. Același principiu se regăsește în ideea medievală (de sursă aristotelică) a microcosmosului care răsfrînge și rezumă macrocosmosul. Tabula Smaragdină (*Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius* [„Ceea ce este mai jos este precum ceea ce este mai sus și ceea ce este mai sus este precum ceea ce este mai jos"]) – și universul alchimic în general – valorifică amplu această „rimă" constitutivă a lumii. Între „sus" și „jos", între diferitele niveluri ale ființei, între stele și oameni, între văzute și nevăzute există *corespondențe* semnificative și „operative". Ele fac posibilă divinația, as-



trologia, medicina tradițională, poezia și înțelegerea simbolică a lumii. Teoria corespondențelor nu aduce în discuție – cum s-ar putea crede – similitudini mecanice, repetiții mimetice, tautologii, ci *analogii*, raporturi, subtile paralelisme. „Planetele interioare" nu sînt replici miniaturale ale „planetelor exterioare", ci rapeluri organice ale unor structuri astronomice. Asemănările formale nu sînt decît semnalmentele unor afinități mai adînci, pe care cei competenți le pot transforma în principii terapeutice (asemănătorul vindecă asemănătorul), epistemologice (numai asemănătorul poate cunoaște asemănătorul), metafizice (ordinea universală e o ierarhie de asemănări) sau religioase (sinele individual se împlinește prin realizarea „asemănării", respectiv a unificării, cu Dumnezeu). A înțelege lumea e a fi sensibil la omologia părților ei, la rețeaua imens complicată a relațiilor dintre componentele ei. Înțeleptul vede asemănări acolo unde oamenii obișnuiți văd diferențe. Facultatea caracteristică a înțelepciunii e – în termenii lui Hegel – nu „intelectul" care separă, ci „rațiunea" care unește. Atenția celui „edificat" e mereu orientată spre similitudini, înrudiri și consonanțe, spre țesătura unificatoare, global armonioasă, a cosmosului. El contemplă genuin morfologia convergentă a jumătății de miez de nucă și a emisferelor cerebrale, și savurează apropierea dintre miere și cuarț (observînd că cel din urmă cristalizează hexagonal, după același model cu celula fagurelui).



Exegeza ne spune că una din funcțiile îngerului e *administrarea ordinii universale*. El întreține suprafața translucidă a lumii, în așa fel încît ea să oglindească fără pată splendoarea Creatorului ei. Dar nu numai buna funcționare a creației cade în sarcina îngerului, ci și buna așezare a inteligenței care o contemplă. Inteligența antrenată spre descoperirea corespondențelor, inteligența deschisă spre analogie, corelație, conexiune e inteligența plăcută îngerului. Sensibilitatea față de corespondențe dă, cu alte cuvinte, dimensiunea angelică a inteligenței, tocmai întrucît sesizează coerența lumii, ordinea ei uneori inevidentă. Inteligența de tip angelic adună laolaltă (*sym-ballein*) ceea ce, la prima vedere, se prezintă ca *membra disjecta*, ca aglutinare de fragmente disparate, ca sumă fără noimă de elemente solitare. Gîndirea simbolică e o *imitatio* a gîndirii îngerești. Dimpotrivă, inteligența de tip demonic colecționează incompatibilități: ea e sensibilă la multiplicitatea pură, la infinitul nestructurat al existențelor individuale. E o gîndire disjunctivă (*dia-ballein*), destrămătoare, dizolvantă. Diavolul (de la *diaballein*) nu percepe ordinea lumii, sau dacă o percepe se îngrijește să o camufleze *analitic*, sau să o strice. Diavolul nu vede legăturile dintre lucruri, nu înregistrează contexte, nu suportă verva asociativă. Îngerul vede pretutindeni familii de afinități, ansambluri simfonice. Dizarmoniile – absolute pentru Adversar – sînt pentru intelecția cerească episoade, imagini de etapă, ale armoniei finale. În vreme ce diavolul e un prizonier al imediatului decuplat de sistem, al pre-



zentului plat, fără antecedente și fără proiecție, îngerul consideră prezentul din unghiul modelului lui originar și din acela al ordinii lui finale. Sf. Augustin (4, *De Gen. ad lit.*, cap. 2, 26) – și, după el, o întreagă secțiune a scolasticii – numea, de aceea, cunoașterea angelică fie *cognitio matutina*, fie *cognitio vespertina*. Îngerul știe cum a arătat lumea în zorii ei și cum va arăta în amurg. Ca și Dumnezeu, alături de care a stat, ca primă, nevăzută creatură în ceasul Facerii celor văzute, îngerul rezumă fiecare zi a acțiunii sale slujitoare spunînd: „Și a fost seară și a fost dimineață." Dușmanul lui e „demonul amiezii", cel care uită deopotrivă obîrșia lucrurilor, rostul și judecata lor ultimă. În făptura îngerului, dimineața și înserarea lumii sînt co-prezente, sînt însăși substanța prezentului ei.

Iubirea îngerească

Substanța relației dintre om și îngerul său păzitor – spune Serghei Bulgakov – este *iubirea*. Din păcate, termenul a devenit, prin suprafrecvență și sentimentalism, aproape inutilizabil. Invocată la tot pasul, în cele mai diverse împrejurări, „iubirea" sucombă în propria ei sublimitate. Spui „iubire" și toată asistența surîde duios, pradă unei emotivități difuze. Se subînțelege că s-a spus ceva foarte frumos, ceva esențial, ceva despre care tot omul are o idee foarte limpede. Cuvîntul are un asemenea prestigiu, încît se poate dispensa de analize și definiții (e chiar o blasfemie să „raționalizezi" ceva atît de înalt, de



nobil, de misterios!). Știm foarte bine ce e iubirea! „Nu e om să nu fi iubit măcar o dată", „viața nu are nici un rost fără iubire" ș.a.m.d. Corelația *I love you! – I love you, too!* („Te iubesc!" – „Și eu pe tine!") a ajuns, în filmele americane, un fel de „Ce mai faci?" În realitate, ne confruntăm cu unul din cele mai nebuloase concepte ale discursului cotidian. Și cu cît e mai nebulos, cu atît e mai frecvent. Ferească Dumnezeu să te bîlbîi, cînd ești întrebat (din gene mai mult decît din buze): „Mă iubești?" Puțini sînt îndrăgostiții, oricît de ignari, oricît de atei, care să nu-și amintească brusc, în momente festive, de Corinteni 13. Sfera iubirii este atît de cuprinzătoare, încît e aproape imposibil de sistematizat: iubire e și afectul dintre femeie și bărbat, și cel dintre părinți și copii, și cel dintre rubedenii de diferite grade sau dintre prieteni. Există iubire carnală, mai mult sau mai puțin vinovată, există iubire spirituală, iubire romantică, iubire „egoistă" etc. Îți iubești patria, meseria, casa, tabieturile. Îl iubești, firește, pe Dumnezeu. Nimeni nu poate contesta realitatea și legitimitatea tuturor acestor tipuri de iubire. Dar iubirea de care e vorba în Scriptură – fără să excludă vreuna din versiunile ei cotidiene – e *altceva*, e o *altă* iubire, mai complicată și mai rară. Ea nu e atît de „democratic" răspîndită, nu are întotdeauna „spontaneitatea" iubirii obișnuite (căci nu e „naturală", ci supra-firească), și se distinge mai curînd printr-o formidabilă exigență, se construiește (da, *se construiește,* oricît s-ar simți de jigniți apologeții „firescului", ai „simplității", ai inflamației iraționale), se con-



struiește trudnic, la limita imposibilului. Iubirea spre care îndeamnă Scriptura e, principial, o iubire *imposibilă* și fără motivații vădite.

Ce vreau să spun? Vreau să spun că, de pildă, e foarte normal să se vorbească despre o iubire a părinților pentru copii și a copiilor pentru părinți. La fel de normal e să-ți iubești prietenii, femeia de care te-ai îndrăgostit, maestrul care te-a format, profesiunea care te împlinește. Pentru toate acestea, ca și pentru altele, ai, întotdeauna, bune rațiuni justificative. Cealaltă iubire – cea de tip scripturar – nu are asemenea rațiuni. Ea apare fără să fie susținută de argumente palpabile, fără motiv, ba chiar *împotriva oricărei motivații rezonabile*. Din punctul meu de vedere, abia în acest fel „iubirea" începe să fie interesantă, adevărată, matură.

Ilustrarea clasică a iubirii despre care vorbesc este – în ambianța creștină – „iubirea aproapelui". În mod normal, nu ai nici un motiv să te îndrăgostești de „aproapele" tău. Îl percepi, în cel mai bun caz, cu o amabilă indiferență, ca pe un „el", distant și străin. Ei bine, ți se cere să intri în comuniune afectivă cu acest străin, să depășești neutralitatea strictei sociabilități, să te investești în el ca în tine însuți. „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți" e o vorbă mai întortocheată decît pare, deși e citată frecvent, ca un subînțeles elementar al moralei creștine. În genere, „ca pe tine însuți" e luat drept o formă de superlativ. Se pornește, cu alte cuvinte, de la presupoziția că ne iubim enorm, și sîntem invitați să aplicăm și „aproapelui" același tratament. Dar ne



iubim, într-adevăr, atît de mult? În realitate, cînd sîntem singuri cu noi înșine, știm foarte bine cît ne poate pielea. Știm foarte bine ce păcate avem, cît cîntărim, care ne sînt penumbrele. Singura diferență dintre judecata de sine și cea purtată asupra altora e că cea dintîi e însoțită, aproape întotdeauna, de o generoasă indulgență. Ne știm defectele, dar știm, de asemenea, că, în ciuda lor, sîntem oameni de treabă. Viața noastră e plină de derapaje, de minciuni, micimi, vicii, gînduri inavuabile, turpitudini de toate calibrele. Dar cu toate astea, simțim că dracul nu e chiar atît de negru, că sîntem recuperabili, că, în adînc, adăpostim un suflet bun și o inimă curată... Într-o primă instanță, „iubirea aproapelui" nu pretinde de la noi altceva decît să privim defectele celuilalt cu aceeași indulgență, cu aceeași înțelegătoare complicitate cu care privim propriile noastre defecte. Să credem în fondul lui bun, în dreptul lui la compasiune și iertare. Dar adagiul creștin se pretează și la o interpretare simetrică, pornită din unghiul aproapelui: „Nu te iubi altfel decît îți iubești aproapele!" Ia-ți oarecare distanță față de eul tău, fii puțin mai indiferent cu sufletelul tău, renunță la mila de sine și reflectează, din cînd în cînd, la tine însuți așa cum ai reflecta asupra altuia. Pe scurt: după ce ai făcut efortul de a nu-ți iubi aproapele mai puțin îngăduitor decît te iubești pe tine, încearcă, acum, să nu te iubești pe tine mai mult decît îți iubești, îndeobște, aproapele.

Scripturile cer însă ceva mult mai greu de acceptat decît să-ți reconsideri atașamentele curente. Nu



e vorba, doar, să iubești pe cineva pe care, pînă mai adineauri, îl priveai cu benignă *indiferență*. Ți se cere, nici mai mult, nici mai puțin, să-ți iubești *dușmanul* (Matei 5, 43–48). Asta e, pentru conștiința comună, ceva foarte greu de asimilat. S-o spunem pe șleau: e imposibil. Or, tocmai asta ai de făcut, dacă e să te apropii, cît de cît, de cealaltă iubire, cea pe care o propovăduiesc Evangheliile. Cum însă să-l iubești pe vrăjmașul tău *pentru el însuși*? Nu sîntem în plină utopie erotică? Nu e oarecum pervers ca atunci cînd ești înconjurat de ură să simți crescînd în tine efluvii de iubire? Pentru a depăși această perplexitate, trebuie ca între mine și dușmanul meu să existe un teritoriu de conciliere distinct de contorsionata noastră psihologie. Trebuie să mă pot sprijini pe altceva decît pe el însuși și pe mine însumi, pentru a tempera irepresibila mea (noastră) pornire adversă. Altfel spus, trebuie să identific o nouă dimensiune a relației noastre, o dimensiune care să ne cuprindă pe amîndoi, să ne fie comună. Dacă între mine și dușmanul meu apare un al treilea, separat de noi, dar nu străin de noi, sub a cărui benevolență să ne putem întîlni, atunci relația noastră redevine plauzibilă. Acest al treilea, acest mesager al împăcării, delegat, prin natura lui, să ne păzească de ispite schimonositoare, să educe în noi facultatea de a iubi după modelul iubirii „celeilalte", dumnezeiești, este *îngerul*. Una din sarcinile lui e tocmai aceea de a aduce „între oameni bunăvoire". E peste puterile mele să contemplu senin portretul vrăjmașului meu. Dar dacă mă pot raporta la îngerul lui, la „dublul lui ce-



resc", pe care el îl contrariază mereu, la fel cum și eu îl contrariez pe al meu, mă liniștesc. Și eu, și dușmanul meu – fiecare cu insuficiențele sale – participăm la aceeași desfigurare. Proiectele noastre existențiale, „modelele" noastre cerești sînt, chiar dacă în proporții diferite, neîmplinite, nesaturate; iar conflictul nostru nu face decît să dea eșecului nostru o nouă dimensiune. În acest eșec comun putem găsi însă un început de apropiere. Ceea ce umanitatea noastră desparte, angelicitatea noastră apropie. Nu poți iubi grimasa dușmanului. Dar poți avea o mișcare de dragoste către chipul îngeresc care îl protejează și care, spre deosebire de tine, *nu poate să nu-l iubească*. Fiecare înger își iubește „clientul", oricît ar fi el de nevolnic. Și în această dedicație necondiționată a lui se întrezărește, o dată mai mult, calitatea indicibilă a iubirii „celeilalte", imposibilă și inargumentabilă. „Iubește-ți dușmanul" înseamnă „adu-ți aminte că îngerul lui îl iubește", „învață să iubești asemenea îngerilor".

*

În ezoterismul islamic se vorbește despre trei etape ale căii mistice, care, într-un anumit sens, sînt trepte crescătoare ale iubirii. Prima – *shari'ah* – e treapta prudenței lumești, în care deosebești net între ce e al tău și ce e al altuia: „Ce e al meu e al meu, ce e al tău e al tău." Urmează o a doua treaptă – *tariqah* – în care are loc o primă ieșire din sine, un glissando semnificativ către celălalt: „Ce e al tău e al



tău, iar ce e al meu e tot al tău." Treapta aceasta se consumă în chimia intimă a îndrăgostitului, independent de participarea perechii sale. În sfîrșit, pe o a treia treaptă – *ma'rifah* – distincția dintre „al meu" și „al tău" dispare. Între parteneri se naște o perfectă omogenitate, o contopire intensă, aproape o ștergere a chipului.

Îmi aduc aminte că, fără să știe sufism, Constantin Noica avea felul lui de a spune ceva asemănător. Deplîngea, uneori, mediocritatea formulei „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face". I se părea de un minimalism inacceptabil. Ar trebui să se spună măcar „Fă și altuia ce-ți *place* ție". Ar suna mai generos, mai nobil. Dar formula ideală ar fi „Fă altuia ce îi place *lui*".

Și versiunea islamică, și cea nicasiană culminează cu o pierdere de sine, cu o deversare în celălalt. E una din definițiile tradiționale ale iubirii. Dar pierderea de sine e doar o jumătate, *prima* jumătate din mișcarea ei respiratorie. Dacă lucrurile se opresc aici, dacă după *solve* nu urmează *coagula*, iubirea rămîne o pură disoluție a eului, un soi de posesiune mediumnică. Ciclul complet al faptului de a iubi include un al doilea timp, o reintegrare a persoanei, o regăsire de sine în variantă îmbogățită. Acesta e modelul iubirii dintre om și înger. Trebuie să te pierzi în îngerul tău pentru a descoperi conturul *personal* al umanității tale, după cum îngerul trebuie să se piardă, o clipă, în umanitatea ta, pentru a se întoarce, împlinit, la splendoarea angelicității sale.



Îngeri și zile

Dacă, așa cum spun o sumedenie de părinți răsăriteni și apuseni, fiecare existent stă sub tutela unui înger, înseamnă că fiecare existent e *precedat*, în existența sa, de existența îngerului. E un argument în plus că Dumnezeu a creat mai întîi îngerii[3], sau, cu alte cuvinte, că îngerii au asistat la creația lumii vizibile. În ce fel au asistat? Simpli spectatori, uimiți de dexteritatea Creatorului? Mînă de lucru obedientă? Cauze secunde, inteligibile, ale celor văzute? Două pasaje din Sf. Augustin (*De Civitate Dei*, XI, 9 și *De Genesi ad litteram*, I, 5 și urm.) sînt de natură să deschidă un orizont neașteptat acestor întrebări. Totul s-a făcut – cum stă scris la începutul Evangheliei lui Ioan – prin Cuvîntul lui Dumnezeu, care este Înțelepciunea și Lumina coeternă a Tatălui. Dar există și o Lumină care este reflexul *creat* al celei supreme. Lumina aceasta inteligibilă e *prima* creatură, efectul originarului *Fiat Lux*! Ea e totuna, spune Augustin, cu lumina secundă a ființelor spirituale, a sfinților îngeri. Îngerii sînt, așadar, acea lumină pe care textul sacru o numește „zile", încă înainte de apariția luminatorilor (*ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit...* [„ei înșiși sînt acea lumină care a primit numele de zi"]). Asimilarea îngerilor cu zilele creației apare și în alte texte, în *Păstorul lui Hermas* de pildă, unde Christos în glorie e înconjurat

---

[3] Pentru îngerii „întîi creați" (*Protoctistes*), vezi, între altele, scrierile lui Clement din Alexandria, în special *Stromata*, V, 6, VI, 16, *Eclogae propheticae*, 53, 56 și *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 12.



de șase făpturi îngerești, tot atîtea cîte etape diurne are Facerea. Surse iudaice atribuie, de altfel, fiecărei zile a săptămînii un guvernator angelic, sabbatul revenind lui Iahve. O spectaculoasă ilustrare a echivalenței îngeri–zile se găsește în marele mozaic din narthexul bazilicii San Marco de la Venezia, care plasează în compoziția fiecărui episod al Genezei un număr de îngeri corespunzător zilei reprezentate: doi îngeri pentru ziua a doua, trei pentru a treia etc. Binecuvîntarea zilei a șaptea e binecuvîntarea celui de-al șaptelea înger. Același motiv apare însă cu mult mai devreme, în secolul al VI-lea, într-un manuscris grecesc păstrat sub numele de „Geneza Cotton", la British Museum.[4] Îngerii apar mereu, alături de Logosul creator, ca niște *martori* privilegiați. Ei sînt ecoul *contemplativ* al *activității* demiurgice. Clement (*Eclogae propheticae*, 56) vede aici o definiție a funcției esențiale a angelicității: aceea de a sta în repaus (*anápausis*) lîngă Tronul divin, de a se odihni liturgic în contemplarea lui Dumnezeu. Tema e plotiniană. Inteligența – se spune în *Enneada* a V-a (2, 1) – e privirea pe care existentul o întoarce spre Unu. Îngerii sînt cele dintîi ființe create care imită contemplativitatea Increatului, privind simultan spre operă și spre Autor, mai exact privind opera în punctul ei de origine (cf. și *Enneada* a III-a, 8, 7).[5]

---

[4] Despre toate acestea, vezi Marie-Thérèse D'Alverny, „Les Anges et les Jours", în *Cahiers Archéologiques*, IX, 1957, pp. 271–300.

[5] În cîteva – foarte puține – cazuri, îngerii sînt reprezentați ca *participanți* la Facere, mai ales la facerea omului. O astfel de imagine, în marginea ereziei, apare în marea Psaltire de la Canterbury, datînd din secolul al XIV-lea (colecția Bibliotecii Naționale din



Asocierea îngerilor cu lumina e, mai mult sau mai puțin, subînțeleasă. Prin natura lor, ei reflectă strălucirea Creatorului.[6] Scîntei ale focului originar, oglinzi ale Principiului, îngerii sînt, în economia lumii, expresia formei ei dintîi, anterioară „căderii". Îngerii sînt modelul *diurn* al unei lumi care a optat pentru *crepuscul*. După izgonirea din Rai, trăim o perpetuă înserare. Prin contrast, îngerii sînt *ziua* începuturilor și anticiparea zilei regăsite a sfîrșitului. Evident, marea Zi, față de care îngerii nu sînt decît multiplicitatea derivată a „zilelor", este Christos însuși. Prezența Lui pare încifrată în Psalmul 118, 24 („Aceasta este *ziua* pe care a făcut-o Domnul..."), sau în Geneza 2, 5, care rezumă întreaga creație într-o singură unitate de timp („În *ziua* cînd a făcut Dumnezeu pămînt și ceruri..."). Față de Începutul christic, îngerii sînt „începuturi", planete anexe, evoluînd pe orbite circumsolare. Ei sînt „cerurile", firmamentul nevăzut care subîntinde firmamentul vizibil, al aștrilor, al semnelor zodiacale, al „elementelor" de la temelia universului: văzduhul cu vîntu-

---

Paris). E vorba, probabil, de prelucrarea vizuală a unor surse rabbinice, după care Dumnezeu nu face nimic direct, ci recurge la „manualitatea" îngerilor (cf. Mira Friedman, „The Angelic Creation of Man", în *Cahiers Archéologiques*, 39, 1991, pp. 79–94).

[6] Ormuzd, marea zeitate a luminii în spațiul Persiei vechi, e și el flancat de șase (sau șapte, după alte surse) „arhangheli" luminoși (*Amesha Spenta*). Cf. Georges Dumézil, *Naissance d' archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Gallimard, Paris, 1945, Bernard Teyssèdre, *Anges, Astres et Cieux. Figures de la Destinée et du Salut*, Albin Michel, Paris, 1986, pp. 154–159.



rile, apa, focul, pămîntul, acele *stoichéia toû kósmou* de care vorbește Apostolul Pavel (Galateni 4, 3, 9 și Coloseni 2, 8, 20)[7].

Ca întruchipări ale „zilelor" Facerii, îngerii stau pe hotarul primei manifestări a *temporalității*. Grigorie Palama se referă la „veacuri" ca la niște făpturi inteligibile, de tipul îngerilor.[8] „Eoni", *Zeitgeister*, ei sînt însăși țesătura desfășurată a lumii, duhul curgerii ei spre „plinirea vremii". Îngerii fac trecerea de la atemporalitate la timp. sînt arhetipurile nevăzute ale vizibilului, inteligibilele preexistente universului sensibil. Oricît de prudenți, Părinții nu pot evita acest gînd, chiar dacă se feresc de alunecări platonizante. Anastasie Sinaitul, în prefața la *In Hexaemeron*, interpretează „cerurile" din primul verset al Genezei ca desemnînd creaturile celeste, ideile inteligibile ale lumii. Augustin, pe urmele lui Filon, vorbește și el despre inteligibilele preexistente prin care Logosul purcede la alcătuirea lumii.[9] La fel Maxim Mărturisitorul în *Ambigua in S. Gregorii Nazanzeni sermones*, 2. În *Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură*, citim, de asemenea, că „Scriptura mai numește «cer» și Puterile cerești după cuvîntul: «Cerul îmi este Mie scaun» (Isaia, 66, 1). Aceasta pentru că Dumnezeu se odihnește în ființele sim-

---

[7] Sinonimiile îngeri–*stoichéia*, *stoichéia–archái*, *stoichéia–dynámeis* sînt curente în primele veacuri creștine. Cf., între altele, Marco Bussagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Rusconi Libri, Milano, 1995, cap. VI, notele 14 și 21.

[8] *Filocalia*, VII, p. 472.

[9] Cf. M.-T. d'Alverny, *op. cit.*, pp. 285–286.



ple și netrupești"[10]. Îngerii sînt numiți explicit „rațiuni mai înalte"[11], iar „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" sînt definite ca „rațiuni ale lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri în Dumnezeu precum însuși a știut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiul să le numească și «bune voiri»"[12]. Începutul îl făcuse, de altfel, Dionisie Areopagitul, care numea îngerii „minți dumnezeiești".

O lectură atentă – și necrispată – a primelor două capitole ale Genezei lasă loc suficient unei intuiții a angelicului, înțeles ca „rațiune mai înaltă" a lucrurilor, ca eboșă inteligibilă a lumii create. Asupra amplului tablou cosmic cu care facem cunoștință, plutește un aer straniu de generalitate, de realitate nesenzorială. Ni se vorbește despre o lumină anterioară existenței soarelui, despre ape „de deasupra" și „ape de dedesubt", despre plante și animale făcute „după soiul lor" (ca și cum speciile au preexistat indivizilor), și – la 2, 5 – despre un pămînt fără vegetație și fără meteorologie. Nu aceasta e lumea, așa cum o știm! Avem de a face, mai curînd, cu o lume de modele fără determinări, o lume de „arhetipuri", de îngeri, care abia *vestesc* lumea, ulterioară, a creației vizibile. Îngerii totuși nu sînt arhetipuri. Arhetipurile sînt o sumă de rarefieri, de proiecte diafane ale lucrurilor, caracterizate prin aceea că sînt autonome, izolate geometric pe cerul rece al universalului. Îngerii

[10] *Filocalia*, III, p. 199.
[11] *Ibid.*, p. 200.
[12] *Ibid.*, pp. 45–46.



sînt vii, liberi și în totală dependență de Principiul care i-a creat. Îngerii sînt slujitorii lui Dumnezeu, uneltele, „ideile" Lui. Și nu poți cunoaște cu adevărat nimic din ceea ce există fără să ai acces la registrul său angelic, adică fără să te raportezi la rațiunea sa mai înaltă, la gîndul dumnezeiesc care l-a întemeiat și îl justifică. A cunoaște îngerii lucrurilor e a cunoaște sensul lor în economia creației, amplasamentul lor în metabolismul Providenței. După Descartes, speculația occidentală a pierdut – cu unele excepții – dimensiunea angelică a lumii, fără a recupera, măcar, epura ei arhetipală. Instrumentul ei predilect a devenit *conceptul*, o abstracțiune în care viața e redusă la previzibilul logic. Conceptele sînt cadavre de îngeri. Iar cei care, în exercițiul gîndirii, nu văd nimic dincolo de ele practică – nu neapărat cu rea-credință – o formă patetică de necrofilie.[13]

[13] „În vreme ce există oseminte care atestă existența dinozaurilor dispăruți între timp, nu există – spun unii – o evidență empirică similară cu privire la îngeri. S-ar putea argumenta totuși că, de pildă, obiectele de artă din trecut reprezentînd îngeri sînt vechi urme care dovedesc existența acestor ființe intermediare, situate undeva între viața sensibilă și transcendență. E, în orice caz, un fapt că am pierdut capacitatea, pe care, se pare, civilizațiile trecutului încă o aveau, de a vedea Îngerul ca fiind mai mult decît o abstracțiune, ca fiind ceva „real". Sofisticarea aparatului nostru de gîndire s-a obținut pe socoteala unui soi de „lobotomie", prin care acea parte a *psyche*-ei noastre care ne permitea să intrăm în contact direct cu îngeri „adevărați" a fost lichidată. Spre deosebire de unele epoci anterioare ale istoriei omenești, în care îngerii erau vitali pentru cultura umană prin facultatea lor de a transmuta invizibilul în vizibil și viceversa, astăzi (...) Îngerul a murit. Rămășițele lui muritoare sînt semnalate de puterea enormă pe care a căpătat-o abstracțiunea rațională" (Paul Colilli, *The Angel's Corpse*, Macmillan Press Ltd., 1999, p. 3).



Îngeri și litere

Origene atribuie îngerilor creația limbilor. Pentru asta, ei trebuie să fi creat mai întîi „elementele" limbilor, literele. Iar literele nu sînt doar „materia primă" a cuvintelor, ci arhetipuri ale lumii, modele originare (și originante) ale universului vizibil. Ele derivă din Logos-ul începuturilor, sînt prima Lui „diversificare". După Zohar, lumea a fost creată cu ajutorul unor nume sacre, care nu erau altceva decît combinații de litere.[14] Literele au, în ebraică, greacă, arabă și latină valori numerice, ceea ce le face să participe la structura armonică a cosmosului vizibil. S-a vorbit despre un „alfabet ceresc" și despre o „scriitură angelică".[15] Corespondențele dintre alfabet și zodiac[16] intersectează corespondențele dintre îngeri și planete. Pe acest fundal, definiția înge-

---

[14] Cf. *The Wisdom of the Zohar*, antologie de texte, cu introduceri ample și explicații de Isaiah Tishby, trad. engl. de David Goldstein, The Littman Library of Jewish Civilisation, Londra, Washington, 1989, vol. II, pp. 551–552, 561–567. Cf., de asemenea, Knorr de Rosenroth, *Le symbolisme des lettres hébraïques* (extrase din Kabbala Denudata, Éditions Traditionnelles, Paris, 1998, Robert Ambelain, *La Kabbale pratique*, Éditions Niclaus, Paris, 1951, Jean Canteins, *La Voie des Lettres*, col. „Bibliothèque de l'Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1981). Și islamul vorbește de o creație a lumii pe bază de litere: Allah a pornit de la litera ba, prima manifestare a multiplului (ca dualitate) în seria alfabetică. Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Paris, 1973, cap. V: „Er-Rûh", pp. 54–55.

[15] Cf., spre ilustrare, Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels, including the fallen angels*, Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967, p. 335.

[16] Cf. Guy Trévoux, *Lettres, chiffres et dieux*, col. „Gnose", Éditions du Rocher, Monaco, 1979, pp. 92–103.



rilor ca „limbaj" al lui Dumnezeu (Böhme) capătă un relief aparte. Îngerii sînt literele care susțin, ca o armătură subtilă, marea construcție a lumii create. Ezoterismul islamic își reprezintă „Tronul" divin (*El-Arsh El-Muhīt*) ca pe un cerc susținut, pe circumferință, de opt îngeri, și avînd, în centru, Duhul (*Er-Rūh*). Patru din cei opt îngeri stau în punctele cardinale, iar ceilalți patru în punctele intermediare. Cele opt nume sînt alcătuite din litere a căror sumă echivalează cu suma literelor alfabetului.[17]

Un neașteptat ecou al acestui lanț de analogii apare în ambianța creștină din Egiptul de Sus, la hotarul dintre veacurile 3 și 4. Se povestește despre Sfîntul Pahomie, întemeietorul monahismului copt, că a hotărît să așeze prima mînăstire din cele nouă care i se datorează într-un sat părăsit de pe malul Nilului, ca urmare a întîlnirii cu un înger. Îngerul i-a indicat locul, îngerul i-a dictat regulile vieții cenobitice. Printre ele, una, cunoscută ca „regula îngerului", e cu totul neobișnuită : „Ea consta în împărțirea călugărilor în 24 de grupe, după cele 24 de litere ale alfabetului grec (dat fiind că limba coptă se folosea tot de alfabetul grec), de la α la ω(...). Repartiția pe litere trebuia să îngăduie clasificarea monahilor după aptitudinile lor intelectuale și duhovnicești (...). Nu se știu detalii, cele mai multe dintre ele fiind cuprinse în două scrisori către urmași, redactate de Pahomie într-o limbă necunoscută, zisă

[17] Cf. René Guénon, *op. cit.*, cap. VI: „Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe", pp. 62–67.



«limba îngerului» și, deocamdată, nedescifrată. Știm doar, prin intermediul Sfîntului Ieronim, că litera *iota* (ι), cea mai simplă și cea mai mică din alfabet, îi desemna pe călugării oarecum nătîngi și inocenți, în vreme ce litera *chi* (χ), cu un desen mai complex, se aplica celor cu firi dificile. Evident, nici un călugăr nu-și cunoștea litera. Numai egumenul și stareții erau la curent cu acest cod."[18]

Ca și îngerii – și sub îndrumarea lor – călugării se identifică, așadar, cu universul literelor. Ei sînt „alfabetul" unei lumi noi, adăpostită, deocamdată, în umbra mînăstirilor, ca pentru a exersa fraza finală pe care o vom avea de rostit în dialectul Ierusalimului ceresc.[19] Omul desăvîrșit devine literă, asceza devine scriere. În mînăstiri se rescrie istoria omului, așa cum ar fi arătat fără episodul derapajului „gramatical" din Paradis.

Căderea îngerilor și răul omenesc

E greu, e imposibil să ne reprezentăm cum tocmai dintre îngeri, care sînt emblema proximității lui Dumnezeu, au apărut demonii, aflați la maxima depărtare de El. Cu aceasta, intrăm în marele labirint al problemei răului.[20] E un labirint în care rătăcirea

[18] Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, col. „Signes des Temps", Arthaud, Paris, 1961, p. 112.

[19] În Evanghelia după Marcu (16, 17), Iisus le spune apostolilor că „vor vorbi limbi noi".

[20] „Taina nelegiuirii" (*mystérion tês anomías*) – o numește Sf. Pavel (2 Tes. 2, 7).



e de rigoare, ilustrînd însăși realitatea pe care încearcă să o înțeleagă. Lady Balfour avea bune motive să se roage pentru evitarea acestei rătăciri: „Păzește-ne, Doamne, de primejdiile subtilităților metafizice și ale zadarnicelor iscodiri cu privire la obîrșia răului!" Pe de altă parte, nu se poate interzice inteligenței să se confrunte cu scandalul cotidian al unei „nereguli" ubicue, al unei malignități nesistematizabile. Cu condiția, firește, să nu întîrzie în „subtilități" inutile, să vrea, de pildă, să știe dacă episodul căderii îngerilor a avut loc înainte de facerea lumii sau pe vremea lui Iisus Christos, dacă demonii se pot număra, dacă pot fi recuperați etc. Există, în textul Scripturii, pasaje tulburătoare, care par să includă răul, sau ceea ce numim astfel, în „planificarea" divină a lumii: „Eu [Dumnezeu] întocmesc lumina și fac întunericul. Eu dau propășirea și aduc restriștea. Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri" (Isaia 45, 7). Sau, și mai explicit, în Proverbele (16, 4): „Domnul a făcut toate pentru o țintă, chiar și pe cel rău pentru ziua nenorocirii." Pornind de la asemenea texte, speculația kabbalistică a încercat să demonstreze că temeiul metafizic al răului stă în chiar misterul creației, că există un rău potențial (actualizabil doar prin opțiunea pentru el a omului liber) în chiar instituirea polarităților originare (cer–pămînt, apă–uscat, noapte–zi), respectiv în cele două aspecte definitorii ale autorității dumnezeiești: iubirea și rigoarea. „Răul" e „mîna stîngă a lui Dumnezeu", funcția lui pedepsitoare, dar justificată prin iubirea corelativă care o echilibrează. Cu alte cuvin-



te, e legitimă atîta rigoare cîtă acoperire în iubire există pentru exercitarea ei. „Rigoarea" demonică însă e „pură": îi lipsește ingredientul iubirii. Ea va fi anulată abia la sfîrșitul timpurilor, cînd „nu va mai fi noapte" (Apoc. 22, 5), cînd minereul confuz al lumii va deveni cristal.[21]

Teza kabbalistică poate fi contestată prin invocarea altor pasaje scripturare, din care rezultă fie că lumea a ieșit din mîna Creatorului „bună" (în definitiv, primul capitol al Genezei ratifică fiecare „produs" al actului creator drept „bun"), fie că răul a apărut pe paliere secunde ale lumii, prin păcatul îngerilor (2 Petru 2, 4) sau al omului. Din enorma ramificație a subiectului, rețin, pentru uzul propriu și, eventual, pentru uzul cititorului, trei teme:

1. *Delimitarea sferei păcatului de sfera corporalității.* E una din marile teme ale „demonologiei" pauline[22], afirmată fără echivoc în Efeseni 6, 12: „Căci noi n-avem de luptat împotriva cărnii și sîngelui, ci împotriva căpeteniilor, împotriva domniilor, împotriva stă-

---

[21] Cf. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, cap. II: „*Sitra achra;* Gut und Böse in der Kabbala", pp. 49–82.

[22] Un excelent comentariu pe această temă în G. B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology* (The Chancellor's Lectures for 1954 at Queen's University, Kingston Ontario), Clarendon Press, Oxford, 1956. Cf. și G. H. C. Macgregor, „Principalities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought", în *New Testament Studies,* vol. I (1954–1955), pp. 17–28., W. Manson, „Principalities and Powers: The Spiritual Background of the Work of Jesus in the Synoptic Gospels", în *Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti Societas,* nr. I–III (New Testament Studies, vol. 8, Suppl.), Cambridge University Press, 1963, pp. 7–17.



pînitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății care sînt în locurile cerești." A cupla răul la „puterile văzduhului", a-l căuta în sus, în luminescența spiritului și nu în „înjosirea" materiei, schimbă accentele și suspendă rutina care marchează reflecția curentă asupra păcatului. Diavolul e Lucifer, purtătorul de lumină, „steaua dimineții", „Zburătorul". Corpul e prea simplu, prea limitat pentru a fi pe măsura infinitei sale ingeniozități. E nevoie de *punerea în scenă a corpului*, de *invadarea* lui în numele imaginației, de manipularea lui „inteligentă", pentru ca el să devină teatrul de desfășurare al „războiului nevăzut". Lăsat singur, corpul e inocent și previzibil.[23] El tinde să-și satisfacă nevoile cvasimecanic, pe calea cea mai scurtă, fără urmă de sofisticare. Pentru a deveni păcătos, corpul trebuie să se lase contaminat de „sublimități" și, în primul rînd, de suficiență, de orgoliul propriei sale corporalități. Pentru a deveni păcătos, corpul are nevoie de o *filozofie a corporalității*, de o „idee", de cooperarea cu un înger căzut. Cu îngerul acesta trebuie dată lupta și nu cu corpul. E un înger subtil, căci poate recurge tot atît de bine la teoria devalorizării corpului, dacă exaltarea corpului nu-i reușește. Fără *duhuri* ale răutății nu există rele trupești. Răul vine asupra trupurilor „din

[23] Nu asupra trupului se dă marele asalt demonic, nu el se află cu adevărat în pericol, ci sufletul: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, dar care nu pot ucide sufletul..." (Matei 10, 28). Cf. și Yves Congar: „Adevărata luptă a Bisericii nu se dă numai și nu se dă în primul rînd împotriva ispitelor cărnii, ci împotriva ispitelor spiritului. Ceea ce trebuie salvat cu orice preț este castitatea sufletelor..." (*apud* Regamey, *op. cit.*, p. 41).



polul plus", într-un vertiginos picaj, metaforă directă a căderii. Păcatul e un fenomen al cărui traseu e verticala. „Cazi" în păcat, urcînd – într-o malefică țîșnire „gotică" – spre principii lui, aflați „în locurile cerești". Păcatul angelic este cădere. Păcatul omenesc e ridicare spre cei căzuți, spre euforia căderii. În acest echivoc, în acest amestec de cățărare trufașă și cădere extatică, stă forța păcatului. Diavolul n-ar avea acces la materia din noi dacă n-am fi decît materie. Sîntem vulnerabili datorită superiorității noastre, datorită firii noastre „complexe". În planul superiorității și al complexității noastre se exercită *malitia angelica*. Demonologia paulină ne atrage atenția nu asupra mizeriilor triste ale cărnii, ci asupra excesului de înaripare, asupra superbiei, asupra incapacității noastre de a rezista la „proba aerului". Pierderea simțului de orientare, a direcției, „angelismul" difuz – iată efectul intervenției luciferice. Vizate sînt nu neputințele noastre, ci înzestrările noastre, facultățile creatoare de care dispunem. Ele trebuie urgent deviate, dereglate, transformate în tot atîtea vanități. Așa apar: diavolul savant (prostul uz al cunoașterii), diavolul artist (prostul uz al fanteziei și talentului), diavolul agitator (prostul uz al libertății) sau diavolul politic (prostul uz al puterii). Să nu uităm diavolul teolog (prostul uz al credinței), despre care vorbește Epistola sobornicească a lui Iacov (2, 19): „Tu crezi că Dumnezeu este unul, și bine faci; dar și dracii cred..."

Cei care vor să rezolve marea problemă a transgresiunii printr-o mai mult sau mai puțin aspră abstinență corporală n-au nici o șansă fără o recalibra-



re a duhului propriu, fără reorganizarea radicală a vieții spirituale. Decisive sînt o nouă așezare interioară, un amplu efort metanoietic, o asceză bine supravegheată la nivelul gîndirii. E mult mai greu să gîndești consecvent, să gîndești împotriva locului comun de primă instanță *sau să te abții să gîndești* (nici măcar ultimul dintre idioți nu se poate abține, din păcate, să gîndească!), decît să te abții de la carne și băutură. Așa se explică enorma dificultate a feluritelor exerciții de concentrare propuse de înțelepciunea orientală și extrem-orientală. Ele sînt destinate să controleze zborul dezordonat al gîndurilor, vitalitatea lor „luciferică", obligîndu-le la tăcere. Excesul de „aer", de febrilitate atmosferică, e corectat prin *vid*.

Păcatul înțeles ca o formă de *destrupare vicioasă*, ca o relație cu corpul pervertită prin iluzii zămislite și întreținute în afara lui, este, așadar, forma omenească a păcatului: ea duce, *in extremis*, la *pierderea (vinovată) a corpului*. Invers, îngerii căzuți alunecă, într-un chip chinuitor pentru ei, spre corporalitate. Ei se trezesc „legați" de o materie (focul de pildă) care nu le mai îngăduie jocul de artificii al exaltării, zborul capricios, delirul nelimitat. Întruparea, pe care Dumnezeu o asumă sacrificial, e resimțită de „puterile văzduhului" ca o pedeapsă. Grigorie Sinaitul descrie consecințele acestei pedepse într-o pagină antologică: „Fiind odinioară și ei minți și căzînd din nematerialitatea și subțirimea lor, a dobîndit fiecare o oarecare grosime materială, primind un trup potrivit cu rostul și cu lucrarea sa (...). Astfel une-



le duhuri sînt materiale, greoaie, greu de potolit, mînioase și răzbunătoare, ca niște fiare mîncătoare de trupuri, cu guri căscate spre plăcere și voluptate, ca niște cîini care ling sînge și se hrănesc cu putreziciuni ce duhnesc. Ele au drept locuință și desfătare iubită trupurile groase și materiale. Altele sînt desfrînate și băloase, ca niște lipitori din mocirla poftei, ca niște broaște și șerpi, preschimbîndu-se uneori și în pești și tîrîndu-se spre sărătura plăcerii desfrînate, care este bucuria lor. Plutind în oceanul băuturii ca unele ce sînt lunecoase prin fire și se bucură de umezeala plăcerilor neraționale, ridică în suflete pururi valuri de gînduri, de întinăciuni și de furtuni. Altele iarăși sînt ușoare și subțiri, ca niște duhuri aeriene. Ele suflă în partea contemplativă a sufletului, aducînd în ea vînturi puternice și năluciri. Uneori iau și chipuri de păsări sau de îngeri, ca să amăgească sufletul."[24]

2. *Patologia statutului creatural, sau despre creatura necreatoare.* A fi creat – spune teologia – e a fi doar pe jumătate. Ți se dă un *chip*, dar ți se cere să obții ceva în plus: *asemănarea* cu modelul de care perechea originară s-a îndepărtat. Nu poți rămîne cu ceea ce ți-e dat, nu poți îngropa talantul primit. Datul (mai exact „darul", *die Gabe*) îți este prilej, sarcină (*Aufgabe*), punct de pornire pentru o continuare *liberă* a modelării de sine. Ești ceea ce știi să-ți adaugi. Creației prime, provocate de inițiativa divină, trebuie să-i

---

[24] *Filocalia*, VII, pp. 143–144. Isaac Sirul vorbește și el despre demonii care, fiind „mai groși" decît îngerii și decît sufletele omenești, „nu văd" în spațiul rezervat lor (*Filocalia*, X, p. 343).



adaugi o *creatio secunda*, care valorifică propria ta inițiativă. Creatura, ar spune Noica, e o „închidere ce se deschide" spre propria ei desăvîrșire. În jurul ființei tale *reale* se află haloul dens al ființei tale *potențiale* și nu te poți socoti „întreg" dacă nu onorezi „spațiul de creștere" de care dispui prin har. (Îngerul nu e altceva decît semnalarea personalizată a acestui spațiu de creștere.) Creatura e îndemnată, prin urmare, să fie creatoare, să lucreze asupra sa, să continue, creator, proiectul pe care îl întruchipează. Creatura e invitată de Creator la parteneriat, la co-autorlîc. În alți termeni, vom spune că perfecțiunea revine creaturii nu ca un „gata făcut", ca un *dat* obținut o dată cu viața, ci ca un *orizont*, ca o cale. Ei bine, îngerii cad pentru că, luînd perfecțiunea proprie ca pe un dat, o pierd ca orizont. Căderea îngerilor e un refuz al statutului creatural. Ei se cred *încheiați*, ajunși pe măsura Tatălui, binecuvîntați, *ab initio*, cu o desăvîrșire fără rest. Îngerii cad în măsura în care refuză să-și satureze spațiul de creștere, blocîndu-se în propria lor limită. Ei refuză să se împlinească, sau, în cel mai bun caz, vor s-o facă pe cont propriu, fără referința dumnezeiască. Boala demonică prin excelență este *fascinația de sine*. Ființa creaturală, care e, prin definiție, contingentă, se ia, iresponsabil, drept ființă necesară, uitînd că nu există decît prin delegație. Ea își refuză creativitatea, se instituie ca centru legitim al lumii și, din acel moment, devine opacă. Contactul cu Principiul se rupe (*non serviam!*), ceea ce duce la pierderea înțelegerii pentru rostul propriu, ca și la degradarea raportului cu celelalte creaturi.



Inutil să o spunem, cînd vorbim de „spațiu de creștere" nu avem în vedere neapărat o mișcare de amplificare. „Creșterea" se obține frecvent prin împuținare, prin sacrificiu, prin asumarea unei funcțiuni *slujitoare*, tocmai aceea pe care natura demonică o exclude. Demonii ratează condiția intervalului: ei cad în sus, identificîndu-se, iluzoriu, cu Dumnezeu, sau cad în jos, amestecîndu-se cu fețele oamenilor (Geneza 6, 1–4). Absorbiți de extreme, ei sînt o parabolă a dislocării, a conflictului cu propria natură. Același lucru se poate spune, firește, despre toți oamenii care evoluează pe o orbită centrifugală, și care, privind în sus, nu văd altceva decît imaginea distorsionată a eului propriu.

3. *Deriva discernămîntului*. Textul biblic descrie păcatul originar ca pe o defecțiune în domeniul cunoașterii binelui și răului (Geneza 2, 17). Mai precis, e vorba de primejdia de a asuma o *competență ilegitimă*, într-o materie rezervată lui Dumnezeu. Pentru a deosebi binele de rău cu finețea necesară, de la înălțimea optimă, fără pripa judecării semenilor și fără orgolii absolutiste, e nevoie de o perspectivă la care ființa creată nu are acces. Or, tocmai distincția aceasta subtilisimă dintre bine și rău, o distincție hiperdelicată metafizic, etic și epistemologic, a ajuns, datorită transgresiunii străvechi, să fie un instrument de utilitate curentă. Manevrăm, cu o nonșalanță nepermisă, criterii inefabile. Credem cu toții că știm – pentru noi, ca și pentru alții – ce e bine și ce e rău și nu ezităm să operăm clasificări, discriminări sentențioase, excomunicări de tot felul.



Graba de a condamna, disjuncția nemiloasă între alb și negru, între ce se cade și ce nu, între cumințenie și sminteală – iată ceea ce interdicția dintîi voia să disciplineze și să nuanțeze. Nu discernămîntul îi era refuzat omului, ci discernămîntul isteric, simplificator, care face să curgă sînge. Trebuie reflectat mai atent asupra acestui aspect esențial al păcatului care este *abuzul geometric*, instrumentalizarea unei dihotomii monotone și nedrepte. Deosebirea dintre bine și rău nu se percepe în mod adecvat decît prin considerarea *în simultaneitate* a ansamblului cosmic. E evident că nu acesta e unghiul în care se situează omul. El aude note distincte, fără intuiția melodiei, vede mari pete de culoare fără intuiția semitonurilor, zboară razant peste un peisaj care nu se descoperă decît planării la mare înălțime. Păcatul originar e o eroare de amplasament. O ființă pămîntească își arogă altitudini boreale și decide să sistematizeze nelimitatul. Ea uzurpează, astfel, prin judecata ei parohială, o autoritate care îi lipsește și crede că poate impune reguli libertății lui Dumnezeu.

Martirajul îngerului păzitor

Martirajul e acceptarea unei suferințe nemeritate. La oameni, suferința se explică prin greșeala protopărinților. Suferința îngerilor este însă ireductibilă; e o suferință fără de păcat, imaculată, pe măsura strălucirii lor suprafirești. Nu toți Părinții acceptă totuși că îngerii sînt capabili de suferință. Nepătimitori prin definiție, angajați conștiincios în împlinirea



voinței lui Dumnezeu, ei n-ar fi îndrituiți la reacții sentimentale, n-ar fi capabili de bucurie și de tristețe. Cum poate nepătimirea să devină compătimire? Scriptura și practica liturgică a Bisericii nu confirmă totuși această viziune arctică asupra ierarhiilor îngerești[25]. Îngerii participă intens la tulburările vieții noastre lăuntrice, sînt „pedepsiți", după modelul „dreptului pedepsit" întruchipat de Iov, să ne însoțească în toate umbroasele noastre peripeții lumești. Îngerul păzitor e răstignit zilnic pe netrebnicia celui păzit. Fiecare dintre greșelile noastre curente are, prin intermediul lui, un ecou cosmic, astfel încît cel mai neînsemnat derapaj se amplifică vertiginos, atingînd, în cele din urmă, Fața Tatălui. În mai multe rugăciuni creștine se exprimă dramatic această realitate. Canonul Îngerului Păzitor (Cîntarea a 3-a) îl face pe cel ce se roagă să se adreseze astfel protectorului său: „Ziua și noaptea, cu faptele mele cele rele, te amărăsc și te scîrbesc și te întărît." Iar lista faptelor noastre rele nu e decît un inventar banal al comportamentului nostru cotidian. Inventarul acesta e, totodată, inventarul suferințelor îngerești, suma contrarierilor pe care însoțitorul din cer trebuie să le asume în exercițiul providențial al însoțirii. Iată un fragment semnificativ dintr-o rugăciune către Duhul Sfînt: „...iartă-mi mie, nevrednicului, toate cîte am greșit Ție astăzi ca un om, și nu numai ca un om, ci și mai rău decît dobitocul: păcatele mele cele de voie și cele fără de voie, cele știute și cele

[25] Vezi *supra*, partea I, cap. III, pp. 81–123.



neștiute, care sînt din tinerețe și din obiceiul cel rău și care sînt din voia cea slobodă și din lene; ori de m-am jurat cu numele Tău, ori de l-am hulit în gîndul meu, sau pe cineva am ocărît, sau pe cineva am clevetit în mînia mea, sau am scîrbit, sau de ceva m-am mîniat, sau am mințit, sau fără de vreme am adormit, sau vreun sărac a venit la mine și nu l-am socotit, sau pe fratele meu l-am scîrbit, sau m-am sfădit, sau pe cineva am osîndit, sau m-am mărit, sau m-am trufit, sau, stînd în rugăciune, mintea mea s-a îngrijit de vicleniile acestei lumi, sau răzvrătire am cugetat, sau prea m-am săturat, sau m-am îmbătat, sau nebunește am rîs, sau ceva rău am cugetat, sau frumusețe străină am văzut și cu dînsa mi-am rănit inima, sau ce nu se cuvine am grăit, sau de păcatul fratelui meu am rîs, sau de rugăciune nu m-am îngrijit, sau altceva rău am făcut și nu-mi aduc aminte; că acestea toate și mai mari decît acestea am făcut..." În rezumat, cam așa arată materia pe care o are de digerat îngerul în comerțul său neîncetat cu noi. Credinciosului nu i se cere însă convertirea responsabilității și a unei lucide evaluări de sine în teroare cotidiană și nevroză. El nu trebuie să subaprecieze capacitatea supranaturală a îngerului său de a îndura totul și de a dizolva tone de fapte rele în cîte un miligram de bună-intenție și de căință. Totul e să nu pierzi contactul, să nu-ți iei ochii de la martirul înaripat care îți stă, nevăzut, alături, și care va mărturisi pentru tine, în favoarea ta, la Judecata finală. Totul e să știi să te rogi și să vrei s-o faci: „Îngerule cel sfînt al lui Hristos, către tine cad și mă



rog, păzitorul meu cel sfînt, care ești dat mie de la Sfîntul Botez spre păzirea sufletului și a păcătosului meu trup. Iar eu, cu lenea mea și cu obiceiurile mele cele rele, am mîniat prea curată lumina ta și te-am izgonit de la mine prin toate lucrurile cele de rușine: cu minciunile, cu clevetirile, cu pizma, cu osîndirea, cu trufia, cu neplecarea, cu neiubirea de frați și cu ținerea de minte a răului, cu iubirea de argint, cu desfrînarea, cu mînia, cu scumpetea, cu mîncarea cea fără de saț, cu beția, cu multa vorbire, cu gîndurile cele rele și viclene, cu obiceiurile cele rele și cu aprinderea spre desfrînare, avînd osebită voire spre toată pofta cea trupească. O, rea-voire a mea, pe care nici dobitoacele cele necuvîntătoare nu o au! Dar cum vei putea să cauți spre mine sau să te apropii de mine, cel necurat? Sau cu ce ochi, îngerule al lui Hristos, vei căuta spre mine, cel ce m-am încurcat așa de rău în lucrurile cele întinate? Sau cum voi putea să-mi cer iertare pentru faptele mele cele amare, rele și viclene, în care cad în toate zilele și nopțile și în tot ceasul?"

Aroma lumii

Relația cu Dumnezeu e, întotdeauna, în textul Scripturii, îmbibată de senzualitate. Nici o uscăciune abstractă, nici un sentimentalism umid. Contactul e necomplezent, aproape pragmatic, valorificînd abundent plenitudinea simțurilor. Întreaga simbolistică a jertfei e legată de gust și miros. „...Să nu lași să lipsească niciodată de pe darurile tale de mîn-



care sarea, care este semnul legămîntului Dumnezeului tău..." (Leviticul 2, 13). Porunca aceasta are un viguros ecou în Noul Testament: „Pentru că fiecare om va fi sărat cu foc, și orice jertfă va fi sărată cu sare. Sarea este bună; dar dacă sarea își pierde puterea de a săra, cu ce îi veți da înapoi puterea aceasta? Să aveți sare în voi înșivă și să trăiți în pace unii cu alții" (Marcu 9, 49–50; cf. și Luca 14, 34). Ne putem reprezenta Judecata din Urmă ca pe o „degustare" exigentă a sufletelor noastre: „ne dăm sufletul" și, o dată cu el, livrăm papilelor divine gustul destinului nostru pămîntesc, „sarea", mai mult sau mai puțin bine dozată a vieții noastre. Ni se cere, așadar, să facem dovada „sapienței" noastre, să fim gustoși, să oferim Creatorului argumentul unei „rețete" reușite. Cine n-are gust bun, cine n-are sare, urmează să fie „scuipat" din Suprema Gură. O demnitate aparte are, de asemenea, simțul olfactiv. Jertfitorul se străduiește să ofere o jertfă cu „miros plăcut Domnului", iar un eventual eșec poate avea consecințe dramatice, ca în povestea despre Abel și Cain. Ca limbaj, ca formă de comunicare între Dumnezeu și oameni, mirosul jertfei e administrat de mesagerii cerești. Ei aduc dinaintea Tronului dumnezeiesc bunele miresme ale rugăciunilor, faptelor și slujbelor bisericești. „Apoi a venit un alt înger, care s-a oprit în fața altarului, cu o cădelniță de aur. I s-a dat tămîie multă, ca s-o aducă, împreună cu rugăciunile tuturor sfinților, pe altarul de aur, care este înaintea scaunului de domnie. Fumul de tămîie s-a ridicat din mîna îngerului înaintea lui Dumnezeu,



împreună cu rugăciunile sfinților" (Apoc. 8, 3–4). Îngerii poartă spre cerul Judecății, ca pe un fum chintesențial, aroma umanității și a lumii. Și tot ce ni se cere e să nu punem „în mîna" lor o miasmă dezgustătoare. Ni se cere să nu fim urît mirositori, amari, acri și nesărați. Să ne îngrijim ca, la urmă, să fim o hrană plăcută Domnului...

Grigorie cel Mare compară, la un moment dat, triada „îngeri–sfinți–fecioare" cu triada simetrică „flori–verdeață–miresme".[26] În varianta noastră „îmbunătățită", sîntem o pajiște pe care Dumnezeu o adulmecă și o paște.

Intelectul ca înger

...angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva – spune Toma d'Aquino.[27] Ni se semnalează, astfel, deosebirea esențială dintre cunoașterea îngerească și cea a omului, respectiv dintre un tip de cunoaștere care nu e grevată de balastul corpului și cunoașterea „în corp", cunoașterea la care poate aspira o ființă instalată în materie. E greu să ne reprezentăm, ca exponenți ai condiției umane, cum e să nu ai corp și ce consecințe ar putea avea o asemenea situație pentru de-

---

[26] *Apud* Kurz, *op. cit.*, pp. 124–125.

[27] *Summa*, quaestio 54, articulus III, ad primum: „...îngerului i se spune intelect sau minte, căci întreaga sa cunoaștere este intelectuală; pe cînd cunoașterea cu sufletul e în parte intelectuală, în parte sensibilă."



mersul nostru cognitiv. Mai întîi, o dată cu anularea organelor de simț, ar dispărea întreaga rubrică a senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor. „Substanța" gîndirii nu s-ar mai recolta din lumea sensibilă, ci „direct" din registrul „speciilor inteligibile". Cu alte cuvinte, gîndirea n-ar mai fi condiționată de existența unui depozit de *percepții*, ci de simpla orientare a *atenției*, așadar de o decizie mentală. Înțelegerea n-ar mai avea nevoie de ocolul senzitivității, n-ar mai proceda inductiv, ci ar plonja în zona temeiurilor, a *surselor* universului sensibil, surse cu care, de altfel, e în raport de consubstanțialitate. Așa stînd lucrurile, cunoașterea ar înceta să mai fie dialogul unui „subiect" investigator cu un „obiect" al investigației, pentru a se defini ca o întîlnire a intelectului cu el însuși. Informația n-ar mai fi rezultatul unui proces de *învățare*, de acumulare răbdătoare, ci expresia faptului de *a ști*, în absența oricărui travaliu pregătitor. Tot ce e, de obicei, progresie treptată de la senzație la idee, raționament trudnic, pîndit mereu de riscul erorii, ar fi înlocuit de spontaneitate intuitivă și garantată, de iluminare instantanee. Fluxul cognitiv ar fi „natural" și continuu. Alternanța somn–veghe la care obligă ritmurile trupești, oboseala, efectul colateral al umorilor, al chimiei fiziologice, determinările spațio-temporale, dependența drastică de condiționări exterioare, toate acestea ar intra brusc în suspensie. Am avea acces la efecte, nu pentru că am cunoaște cauzele, ci pentru că am trăi în „mediul" cauzelor, am fi una cu originile manifestării cosmice. Altfel spus, n-am mai cău-



ta cauzele *în același plan* cu efectele, ci le-am identifica în teritoriul lor de obîrșie, acolo unde se află cauza cauzelor. Cunoașterea noastră ar fi simplă, etern diurnă, liberă, impregnată de grația însăși a „Duhului" care bate încotro vrea. Așa este cunoașterea îngerilor. Așa este și cunoașterea omenească, ori de cîte ori ea reușește să se miște pe cerul pur al intuiției intelectuale, fără referință la fragmentele în derivă ale senzoriului. Dar îngerii pot atinge această performanță feriți de primejdia derutei, de spectrul pierderii controlului și a reperelor unei intelecțiuni corecte, în vreme ce oamenii care se rup de senzoriu sînt o pradă ușoară pentru deriva luciferică, pentru dezorientare și sminteală. De aceea, limita cunoașterii omenești (faptul de a fi ancorată în sensibil) este, deocamdată, în chip providențial, și igiena ei protectoare. E însă un fapt că, pentru regnul uman, cunoașterea, „amestecată" cum e, indirectă, poluată de toxinele corporalității, e structural cuplată la ideea de „pericol", acel pericol pe care îl invocă, în Rai, Demiurgul, dinaintea perechii originare. E vorba totuși de un pericol fermecător, plin de provocatoare răsplăți. Limita e creatoare de surplus cognitiv. Oamenii pot experimenta, fulgurant și cu riscuri, intelecția angelică, în vreme ce îngerii n-au cum acoperi experiența senzației. Tocmai de aceea, îngerul și omul sînt polii predestinați ai unei simbioze necesare. Prin înger, omul se descoperă ca intelect pur, prin om, îngerul aproximează miresmele relativului și ale senzitivității.



Intelectul este, prin urmare, dimensiunea angelică a omului, partea noastră de înger: *...ea quae sunt in intellectu nostro sunt similiora angelo, quam ea quae sunt in phantasia; cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum.*[28] Dar despre această intersecție stranie între inteligența omenească și cea a îngerilor nimeni n-a vorbit cu mai multă îndrăzneală decît Johannes Scotus Eriugena, cu patru veacuri înaintea lui Toma.[29] Traducător în latină al lui Dionisie Areopagitul, teologul de obîrșie irlandeză consideră activitatea intelectuală a omului drept o formă de existență a îngerului. Cînd gîndim liberi de imixtiunea inerției trupești și de aceea a fluidităților animice, gîndim ca îngerii, mai exact îngerii sînt aceia care gîndesc în noi. Dar nu e vorba, aici, numai de o *modalitate* a gîndirii, ci și de *obiectul* ei. A gîndi lucruri care nu sînt de natură corporală sau sufletească e a da gîndirii un obiect care e de același fel cu ea însăși. Metafizicianul, teologul sau credinciosul care reflectează asupra îngerilor oferă, prin urmare, intelectului o hrană speculativă pe măsura lui. Gîndul la înger face ca îngerul să se nască în spațiul gîndirii, tot astfel cum gîndul la om face ca

[28] *Summa*, quaestio 57, articulus IV, 3: „Cele ce se află în intelectul nostru seamănă mai mult cu îngerul decît cele ce se află în reprezentările noastre: căci cele dintîi sînt cunoscute în chip actual, pe cînd celelalte – doar potențial".

[29] Cele ce urmează folosesc traducerea și comentariile lui Wolf-Ulrich Klünker, *Johannes Scotus Eriugena, Denken im Gespräch mit dem Engel*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988, mai ales pp. 150–204.



omul să prindă contur în spațiul existenței angelice. Omul și îngerul trec unul într-altul *per reciprocam cognitionem*: omul devine înger și îngerul devine om prin simplul fapt că se reflectă unul într-altul. Prin comuna lor participare la metabolismul intelectului, cele două entități devin una (*angelica essentia in humana et humana in angelica constitutam*), mai exact, îngerul se manifestă în om *per intellectum angeli*, iar omul se manifestă ca înger *per intellectum hominis*. Asta pentru că, în fapt, nu există decît un singur intelect, și pentru că stă în firea intelectului să se identifice cu esența intelecțiunii sale. Devii ceea ce iei în vizorul gîndirii tale. Te identifici cu ceea ce contempli: *Qui enim pure intelligit, in eo, quod intelligit, fit.*[30] S-ar spune că meditația noastră despre ierarhiile cerești este unul din modurile lor de a fi. Ființa angelică se potențează prin cunoașterea omului, după cum ființa umană se potențează prin cunoașterea angelică. Sau: cînd reflectăm asupra îngerului ilustrăm însăși esența sa, respectiv reflexia noastră devine totuna cu esența spirituală a îngerului. În termenii lui Wolf-Ulrich Klünker, „același act de cunoaștere poate fi văzut și ca naștere a îngerului în om, și ca existență a omului în înger"[31]. Evident, accentul pus pe corelația intimă dintre cele două naturi (cea omenească și cea îngerească) implică primejdia unei suspendări a identității îngerești,

[30] Cf. Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, IV, 9, în Migne, *PL*, 122, col. 779 D–780 D. Cf. și col. 783A, pentru tema *reciprocus intellectus*.

[31] *Op. cit.*, p. 167.



transformarea ei într-o realitate logică sau psihologică. Dacă îngerul e însuși actul intelectual prin care el se prezintă conștiinței mele, dacă îngerul e „înființat", instituit, prin orientarea mea către el, atunci ce rămîne din existența lui autonomă, ce este îngerul „în sine"? Întrebarea este superfluă. Sigur că îngerul nu e un epifenomen al gîndirii mele. Dar „în sine"-le lui nu e la îndemîna capacităților mele de definiție. Cel care definește, spune Eriugena, trebuie să fie mai cuprinzător decît obiectul definit.[32] Nu am, prin urmare, nici o șansă în încercarea mea de a defini ceva care mă depășește. Îngerul însuși nu se poate cuprinde pe sine, căci nu poate fi simultan el însuși și o instanță mai înaltă decît el. Dacă cineva poate cu adevărat să definească îngerul „în sine" (ca și omul „în sine"), acesta e numai Creatorul lor și al tuturora. Ființei create nu-i rămîne, în acest caz, decît să se declare mulțumită cu o cunoaștere limitată, cu ceea ce ființa îngerului poate fi nu „în sine", ci pentru ea, pentru limitele ei cognitive. Iar pentru ea, pentru ființa creată, îngerul e tipul de energie care se manifestă în întreprinderile intelectului pur. Ființa creată nu poate recunoaște îngerul decît în ceea ce ea are în comun cu el, adică în intelect. În întruchiparea sa omenească, intelectul e un înger, dotat însă cu simțuri, așadar cu fizicalitate. Intelectul omenesc e intelect angelic adumbrit de trup. La răstimpuri, în condiții excepționale, lestul trupesc poate fi însă abandonat. Eriugena interpre-

[32] *De divisione...*, I, 43, în Migne, *PL*, 122, 484 D–485 B.



tează „răpirea" Sf. Pavel în „al treilea cer" (2 Corinteni 12, 2) drept un acces fulgurant la „cel de-al treilea cer al naturii noastre" care este intelectul și care e identic cu Logosul dumnezeiesc: un „teritoriu" liber de „fantasmele" lumii sensibile, liber de constrîngerile numelor și formelor curente, un „habitus", un dispozitiv adecvat cunoașterii netulburate de contingențe.

Intelect celest și corporalitate terestră, omul e simultan în armonie și în contradicție cu lumea îngerilor. Într-o însemnare marginală la manuscrisul din secolul al IX-lea al principalei sale lucrări, Eriugena notează: *Affirmatio enim hominis negatio est angeli, negatio vero hominis affirmatio est angeli et vicissim.*[33] Klünker preferă să traducă *negatio* prin *Aufhebung* (în sens hegelian): suspendare, punere în paranteză, excludere. Îngerul și omul sînt imaginile alternative ale aceleiași realități, niciodată captabile deodată, în aceeași lumină: dacă pui în lumină îngerul, omul cade în întuneric, intră în suspensie; dacă pui în lumină omul, îngerul e cel care se întunecă. Unul e fața nevăzută a celuilalt: revers, contrapunct, geamăn.

Ar mai fi de văzut în ce măsură poate omul cu adevărat să gîndească fără suport senzorial: cîtă re-

---

[33] „Afirmarea omului este negarea îngerului, iar negarea omului este afirmarea îngerului și invers." Cf. Ludwig Traube, „Autographa des Iohannes Scotus" (*Paleographische Forschungen V*), ed. de Von E. K. Rand, în *Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse*, XXVII (1912), p. 10. Comentarii în W.-U. Klünker, *op. cit.*, pp. 162–172.



alitate are pentru el exercițiul intelectului pur, dat fiind că răpirea la ceruri nu e totuși o experiență comună? Sugestia oferită, ca răspuns, de Eriugena aduce în discuție matematica și figurile geometrice. În *Expositiones super Ierarhiam Caelestem*, un comentariu la lucrarea lui Dionisie Areopagitul, găsim o frază destul de misterioasă: contemplînd, spune teologul, triada îngeri–arhangheli–începătorii (arhei), contemplăm un cub perfect (*perfectissimus cubus*).[34] Cîteva observații se impun: mai întîi, paralelismul dintre frumusețea proporțiilor existentă în geometria cubului și perfecțiunea muzicală a raporturilor dintre ierarhii. Apoi, faptul că intelectul omenesc poate construi și contempla realități care nu există în natură. De unde avem, în definitiv, conceptul cubului, fără a-l fi putut extrage vreodată din repertoriul percepției? Să observăm că nu e vorba, în acest caz, de o abstracțiune. Nu e vorba de idei, scheme mentale, fantezii nereprezentabile. Cubul poate *deveni* sensibil, îl putem vedea, fără a-l fi perceput. „A vedea un cub" nu e o metaforă din specia „a vedea idei". Copiii se joacă cu cuburile, după cum orice elev de liceu a văzut, la orele de geometrie, cuburi. Avem de a face, prin urmare, cu un obiect care, fără a fi, în sine, vizibil, conține latența vizualizării sale: îl putem reproduce, îi putem da un corp, pornind de la existența lui mentală, sprijinită pe un calcul al proporțiilor. Raportul dintre cubul „perceput" de intelect și cubul materializat cu care lucrează prescola-

[34] Cf. Migne, *Patrologia Latina*, 122, col. 126 ff.



rul, geometrul sau arhitectul se regăsește în raportul dintre „corpul spiritual" (*caro spiritualis*, „corpul slavei") al omului înviat și corpul lui fizic. Cu alte cuvinte, tot astfel cum cubul concret își are temeiul în realitatea suprasenzorială a cubului nevăzut, lumea fizică își are temeiul („modelul") în nevăzutul cauzelor spirituale. Necorporalul are, prin definiție, resurse pentru a se corporeifica, pentru a fi cauză a propriei sale „întrupări". Așa se poate înțelege „recoagularea" trupurilor la Judecata de Apoi, și capacitatea îngerilor de a apărea „în corp". Învierea finală și angelofaniile au, s-ar zice, un principiu comun: principiul cubului care poate deveni sensibil, respectiv principiul existenței virtuale care se poate oricînd manifesta...

„Omul universal"

Dacă intelectul e partea noastră de înger, atunci reflexia noastră despre îngeri e, totodată, o reflexie despre condiția noastră intelectuală, despre posibilitățile și perspectivele ei. Istoria angelologiei e, prin urmare, o istorie a metabolismului nostru mental, o poveste despre evoluția (sau involuția?) modului nostru de a gîndi.

Angelicitatea pare să fie statutul de optimă funcționare a intelectului. Deocamdată, limitat de fizicalitate, intelectul uman e o facultate condamnată la intermitență. Nu poate gîndi asupra „văzutelor" decît din imediata lor vecinătate, și nu poate gîndi asupra „nevăzutelor" decît tot din unghiul celor vă-



zute, „în oglindă și în ghicitură", așa cum o face credința. Excepțiile (de tipul raptului paulin) confirmă regula. E de presupus (și de sperat) ca, la un moment dat, ceea ce livrează, astăzi, cunoașterea „slabă" a credinței (înțeleasă ca simplă *Für-Wahr-Halten*, ca „a credita ceva drept adevărat") să fie livrat de cunoașterea „tare" a unui intelect ajuns în condiția intelectului îngeresc, scutit, adică, de heteronomii inhibitorii, de tot ceea ce poate stînjeni dinamica sa esențială (*essentialis motus intellectualis*). Pornind de aici, am putea fi de acord cu formularea lui Klünker, potrivit căreia îngerii reprezintă „o orientare viitoare, o deschidere evolutivă a activității spirituale omenești"[35]. Neajunsul unei astfel de formulări constă însă în subînțelesul ei diacronic. Din perspectivă metafizică, ceea ce ne interesează nu este orizontul mai mult sau mai puțin utopic al unei umanități ajunse, în ansamblul ei, pe treapta îngerilor, ci posibilitatea dată fiecărui individ de a atinge suprema performanță existențială și epistemologică, accesul potențial al omului individual la „al treilea cer", adică la o formă de cunoaștere supra-individuală. În această privință, definiția dată ierarhiilor spirituale de René Guénon ni se pare adecvată: „...prin «ierarhii spirituale» nu putem înțelege, la drept vorbind, altceva decît ansamblul acelor stări ale ființei care sînt superioare individualității umane, mai ales cele informale și supra-in-

[35] ...*eine Entwicklungsaufgabe und -ausrichtung menschlicher Geistestätigkeit* (*op. cit.*, p. 177).



dividuale, stări pe care, de altfel, trebuie să le concepem ca fiind realizabile pornind de la starea umană, și aceasta chiar în timpul existenței sale corporale și terestre."[36]

Ne aflăm dinaintea unei *antropologii a posibilului*, cu obîrșii străvechi și ramificate în toate zările simbolismului religios. Individul uman e o ipostază episodică dintr-un spectru ontic care îl include și îl de-

[36] René Guénon, *Les états multiples de l'être*, Les Éditions Véga, Paris, 1932, p. 102. Singura „corectură" pe care ne-o îngăduim, de fapt o precizare terminologică, se referă la cuvîntul „informal". Guénon vorbește și în alte locuri de „manifestări informale", iar guenonizanții preiau euforic termenul, fără discernămînt. Dacă se adoptă vocabularul scolastic – ceea ce Guénon face adesea – expresia „manifestare informală" este contradictorie. „Forma" este „esența" oricărui existent. E „actul" care modelează și, prin aceasta, „înființează" orice „potență" (așa cum sufletul „in-formează" trupul). Dumnezeu însuși e, în această accepțiune, „act pur", „formă" absolută, căci e singura „Ființă" aflată cu totul în afara „materiei" (înțeleasă ca „potență"). În acest context, a spune că ceva din ordinea creată e „informal" echivalează cu a spune că îi lipsește rațiunea de a fi. Toma d'Aquino, demonstrînd că îngerii sînt imateriali, admite totuși că ei sînt „compuși" dintr-un *quo est* și un *quod est*, în care *quod est* e echivalent cu „forma" (*Summa...*, quaestio 50, articulus II, ad tertium). Or, pentru Guénon, „informal" înseamnă, aici, altceva: supra-individual, liber de orice determinare, situat dincolo de „nume și formă" (scrt. *nāma-rūpa*), așa cum este yoghinul „eliberat" încă din timpul vieții (*jīvan-mukti, videha-mukti*). „Informal" înseamnă deci „necondiționat", *trans-formal*, în afara lui *morphé*, dar nu a lui *eidos*. Referința lui Guénon pentru „formă" nu e scolastică, ci fie strict geometrică (vezi invocarea definiției lui Matgioi, după care „forma" înseamnă „contur", Guénon, *op. cit.*, p. 96, n. 1), fie hindusă (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, 1931, cap. II și III, și *L'Homme et son devenir selon Vedanta*, 1925, cap. XXII–XXIV).



pășește. Stă în puterile sale să se reverse peste toate palierele acestui spectru, să „satureze" întreaga scară a posibilităților care alcătuiesc Ființa totală. *Vocația totalizatoare* derivă din postura centrală a omului în arhitectura lumii create. El e apogeul creației și ultima ei expresie: încununare, rezumat și concluzie. (Sfinții Părinți interpretează adesea faptul că omul e actul final al Facerii în termeni retorici: el este încheierea „discursului" sacru inaugural, reluarea concentrată în plan microcosmic a bogăției macrocosmice.) În om se află, așadar, deschideri vertiginoase spre toate celelalte niveluri ale manifestării, ba chiar și spre vidul seminal al non-manifestării. Idealmente, omul se identifică, în măsura în care își „realizează" integral posibilitățile, cu Prototipul însuși al lumii și cu Principiul ei. Treapta angelică e una din „identitățile" potențiale ale ascensiunii spre „Identitatea Supremă", unul din „stadiile" urcușului spre „Omul universal", adică spre maxima amplitudine și extensie a omului, dincolo de determinările sale individuale. Predicația creștină semnalează posibilul acestui urcuș invocînd intervalul dintre „primul Adam" și „al doilea Adam". „Omul dintîi este din pămînt, pămîntesc, omul al doilea este din cer" (1 Corinteni 15, 45–49). „Campionii" acestui traseu „merg din putere în putere și se înfățișează înaintea lui Dumnezeu..." (Psalm 84, 7). Modelul lor, „figura" fondatoare a „înălțării" este Logosul însuși, care reactualizează aptitudinea ascensională a fiecăruia, prin exemplarul său sacrificiu coborîtor. „Omul universal" e „Fiul Omului" care se răstignește pe crucea lumii pentru a o reorienta anagogic.



Dacă treptele lumii manifestate se pot parcurge de sus în jos, ele se pot parcurge și de jos în sus, într-un efort vertical, asistat de chiar „regenții" acestor trepte.[37] Prin dinamismul său de-a lungul acestui parcurs, omul e situat ideal pentru a unifica, în alcătuirea sa, atît teritoriile sub-umane al ființei, cît și pe cele supra-umane. În „conținutul" nostru se află mineralitate, vegetalitate, animalitate, dar, deopotrivă, treptele sublime ale ierarhiilor superioare. „...Microcosmosul uman exercită un adevărat oficiu de unificare a cosmosului. Evident, în stadiul său curent, omul nu are conștiința stărilor non-individuale ale ființei sale: e ca o notă muzicală ale cărei armonice superioare nu se aud."[38]

Cu alte cuvinte, omul e un ansamblu simfonic din care nu se aude decît un paragraf. „Realizarea spirituală" („sanctitatea", înțeleasă ca țintă atinsă a oricărui drum ascetic) face ca armonia potențială a ființei noastre *întregi* să devină perceptibilă. Îngerul e arvuna celestă a acestei armonii. Prin el, des-

---

[37] Versiuni ale „Omului universal" se găsesc și în afara creștinismului. *Adam Qadmon* în Kabbalah, „regele" (*Wang*) în tradițiile extrem-orientale, *Vaiśvānara* în hinduism. Ca atare, expresia „om universal" (*Al-Insān al-kāmil*) indică o abundentă problematică a ezoterismului islamic. Un întreg tratat al lui 'Abd Ak-Karīm al Jīlī (sec. al XIV-lea) poartă acest titlu (extrase traduse și comentate de Titus Burckhardt au apărut la Dervy-Livres, col. „Mystiques et religions", Paris, 1975). Cf. și Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969, pp. 103–109, și René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, cap. II.

[38] Cf. Jean Borella, „Du symbole selon René Guénon", în *René Guénon*, Cahiers de l'Herne, Éditions de l'Herne, Paris, 1985, p. 214.



coperim dintr-o dată întreaga noastră sonoritate, auzim partea încă neauzită a melodiei proprii...

Lupta lui Iacob cu îngerul

Hermeneutica unui text revelat nu-și poate propune *clarificarea* lui. Între sensul unui asemenea text și expresia lui scrisă, transmisibilă, există o diferență esențială, un „rest", o „ruptură de nivel" care nu se lasă domesticite analitic. Ceea ce poți face e să amplifici *prezența* textului, să pui în scenă inepuizabilul lui. Cu alte cuvinte, lectura adecvată nu este, în acest caz, lectura „competentă", sistematizatoare, ci *lectura uimită*, care intuiește simultan anvergura sensului și vidul lui. Problema nu este a „clasa" profesoral textul, ci a-l „submina", a-i intensifica misterul, a provoca explozia „literei" lui, surparea evidențelor lui de primă instanță. Un text scripturar e bine citit atunci cînd el îți devine, în final, cordialmente „străin", cînd ordinea curentă a ideilor și a experiențelor nu te mai ajută să-l asumi. A fi „familiar" cu un astfel de text e a fi receptiv la ceea ce el ascunde, a învăța să trăiești cu stranietatea lui.

În genere, lecturile de tip „cultural", oricît de ingenioase, sînt *lecturi deviate*, lecturi care nu se pun în acord cu intenția textului, cu con-textul lui originar. Una din marile victime ale acestui „atac" deviatoriu este formidabilul pasaj din Geneză (32, 22–32) despre *lupta lui Iacob cu îngerul*. Să ni-l reamintim: „Tot în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe



cei unsprezece copii ai lui și a trecut vadul Iabocului. I-a luat, i-a trecut pîrîul și a trecut tot ce avea. Iacov însă a rămas singur. Atunci un om s-a luptat cu el pînă în revărsatul zorilor. Văzînd că nu-l poate birui, omul acesta l-a lovit la încheietura coapsei, așa că i s-a scrîntit încheietura coapsei lui Iacov pe cînd se lupta cu el. Omul acela i-a zis: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.» Dar Iacov a răspuns: «Nu te voi lăsa să pleci pînă nu mă vei binecuvînta.» Omul acela i-a zis: «Cum îți este numele?» «Iacov», a răspuns el. Apoi a zis: «Numele tău nu va mai fi Iacov, ci te vei chema Israel, căci ai luptat cu Dumnezeu și cu oamenii și ai fost biruitor.» Iacov l-a întrebat: «Spune-mi, te rog, numele tău.» El a răspuns: «Pentru ce îmi ceri numele?» Și l-a binecuvîntat acolo. Iacov a pus locului aceluia numele Peniel (*Fața lui Dumnezeu*); «căci», a zis el, «am văzut pe Dumnezeu față către față și totuși am scăpat cu viață». Răsărea soarele cînd a trecut pe lîngă Peniel. Însă Iacov șchiopăta din coapsă. Iată de ce, pînă în ziua de azi, israeliții nu mănîncă vîna de la încheietura coapsei."

Acesta e textul. Să vedem cum arată, la lucru, cîteva lecturi „deviate". Ce ar avea de spus, să zicem, acest text unui „morfolog" de talia lui Vladimir Propp? Depozitar al unei enorme erudiții, Propp ajunsese la concluzia că „fundamentul morfologic" al tuturor basmelor lumii constă într-o serie de „funcții" care se înșiruie narativ în 31 de trepte.[39] Aceas-

[39] Cf. V. I. Propp, *Morfologia basmului*, trad. de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1970, cap. III (pp. 30–65).



ta este structura universală a oricărui basm, „arhetipul" lui de substrat. Fireşte, asta nu înseamnă că *toate* basmele saturează integral arhetipul cu pricina. Dar toate se înscriu undeva pe această scară, toate acoperă un anumit registru al schemei-standard. Episodul luptei lui Iacob cu îngerul s-ar suprapune, după schema lui Propp, cu treptele 15–19 din cele 31 existente în mod ideal. Se mai pot identifica şi cîteva elemente de pe treptele 14 şi 29. În rest, nimic special. Avem de a face cu o variantă relativ comună de *fairy tale*, cu scenariul tradiţional al oricărei poveşti. În orice poveste există, de pildă, un moment în care eroul se mută dintr-un loc în altul. Îl avem în povestea noastră? Îl avem: Iacob trece o apă. Există apoi, în orice poveste, un moment în care eroul angajează o luptă cu un personaj negativ. Avem aici o asemenea luptă? Avem, chiar dacă oponentul lui Iacob din episodul biblic nu e, propriu-zis, un „personaj negativ". Dar, mă rog, e totuşi vorba de o luptă, de confruntarea eroului cu un adversar. Un alt motiv „clasic", reluat în naraţiunea veterotestamentară, este motivul „însemnării" eroului: la sfîrşitul luptei, el capătă o „marcă", rămîne cu o urmă, ca cea primită de Iacob la încheietura coapsei. Mai există, apoi, inevitabilul *happy-end*: personajul „pozitiv", victorios, îşi regăseşte norocul, se împacă cu soarta. În aceeaşi serie de evenimente previzibile intră şi schimbarea numelui, apariţia unor tabuuri fondatoare etc. Cu aceste constatări tipologice, episodul biblic al luptei lui Iacob cu îngerul ar fi, din punctul de vedere al lui Propp, epuizat. Iată un mod



riguros de a rata întîlnirea cu textul. El e clasificat, adică smuls din *identitatea* lui, pentru a fi asimilat unei *categorii*.

Un alt exemplu de *neîntîlnire* hermeneutică ne este oferit de propunerile semanticii structurale tip Greimas. În orice structură narativă – spune Greimas – intră în joc șase tipuri de *actanți*.[40] (Ca toți marii reformatori în materie de metodă, autorul nostru ține foarte mult la terminologie: „actantul" nu e altceva decît actorul, agentul, personajul care acționează, instanța care îndeplinește un rol.) Cei șase actanți sînt: subiectul, obiectul, emițătorul, receptorul, oponentul și aliatul. Ia să vedem! Sînt ei de găsit în povestea lui Iacob? Sînt. *Subiectul*: Iacob. El e personajul în mișcare, personajul central. *Obiectul* (adică „tema" acțiunii, ceea ce stă dinaintea subiectului): traversarea unui rîu (legată de o interdicție sau de un conflict). *Emițătorul*: Dumnezeu. (Să ne reamintim contextul: Iacob avansează spre o întîlnire cu fratele lui, Esau, și totul se petrece sub ochiul Providenței. Dumnezeu e marele regizor, cel care dirijează și supervizează totul.) Beneficiarul, *receptorul* acestei „emisii" divine e Iacob, din nou. El este cel care, la sfîrșitul acțiunii sale, va trece printr-o transformare decisivă, printr-o răsturnare de destin. *Oponentul* e, iarăși, Dumnezeu: El creează miza și tot El se opune celui care trebuie să o asume. El este partenerul de luptă al Subiectului. Acesta își

[40] Cf. A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966, cap. „Réflexions sur les modèles actantiels" (pp. 172–191), și *idem*, *Du sens*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, pp. 209 și urm., și pp. 249–270.



este sieși *aliat*, în efortul său de a se răfui cu adversarul. Greimas ar fi fost, probabil, destul de surprins să constate ce comprimare ciudată suferă schema pe care o propune: pentru cele șase poziții ale ei, nu ies la socoteală decît două personaje. Oricum o întorci, te izbești mereu de Dumnezeu și de Iacob. Și lucrul cel mai straniu din toată povestea e că „emițătorul", cel care declanșează acțiunea, este și cel care o împiedică să se desfășoare normal, punînd bețe în roate „subiectului". Roland Barthes interpretează această situație ca ilustrînd scenariul tipic al șantajului: același personaj îți dă țelul, îți sabotează parcursul și participă la beneficiu. Un caz *sui generis* de *sabotaj mitic*! Cui i-ar fi trecut prin cap să citească textul în discuție într-o cheie atît de originală?

Ajungem, cu aceasta, la Roland Barthes însuși, care e mai sensibil la țesătura intimă a poveștii.[41] El constată, mai întîi, că textul are trei secvențe mari: traversarea rîului, lupta și schimbarea numelui. Urmează observația că, la o primă lectură, e destul de greu să-ți dai seama unde anume se dă lupta. Pe malul de unde începe traversarea rîului, sau pe malul celălalt, după ce traversarea a avut loc? Să recitim: „... în noaptea aceea s-a sculat Iacov, a luat pe cele două neveste ale lui, pe cele două roabe, pe cei unsprezece copii ai lui și a trecut vadul Iabocului: i-a luat, i-a trecut pîrîul și a trecut tot ce avea. Iacov însă

[41] Cf. Roland Barthes, „The Struggle with the Angel: Textual Analysis of Genesis 32: 22–32", în *Genesis*, ed. și cu o introducere de Harold Bloom, col. „Modern Critical Interpretation", Chelsea House Publishers, New York, New Haven, Philadelphia, 1986, pp. 57–68.



a rămas singur." Unde a rămas singur? I-a trecut, i-a culcat și a rămas singur cu destinul lui, cu cerul înstelat? Sau i-a trecut, mai bine zis i-a făcut să treacă, și el a rămas pe malul dintîi, unde a avut lupta cu îngerul? Ei bine, spune Roland Barthes, tocmai această neclaritate a textului face savoarea lui, ceea ce se întîmplă adesea cînd parcurgi un text revelat. Se conturează două lecturi posibile. Dacă Iacob i-a trecut pe ai săi dincolo, rămînînd pe malul prim pentru a se bate cu îngerul, atunci avem dinainte un episod prezent, sub diverse forme, în orice relatare mitică: pentru a traversa o apă, un hotar, un prag, eroul mitic trebuie, mai întîi, să dea o probă, să se lupte cu gardianul locului, fie el un dragon, un geniu al rîului, un duh pur și simplu. În această variantă, toată întîmplarea capătă un aspect oarecum convențional, sună a scenariu folcloric clasic. Mitul depășirii unui obstacol prin înfrîngerea cerberului e lipsit de nimbul mistic al unicatului, al evenimentului irepetabil. Pe de altă parte, dacă episodul în sine al trecerii unei ape se cuplează cu o luptă decisivă, atunci și apa, și traversarea ei trebuie să fie masiv impregnate simbolic. Nu te lupți cu un înger ca să treci Neajlovul... Or, în cazul nostru, obiectul traversării e minor. Nu e vorba de o apă mare, de o apă semnificativă. Iacob nu are în față un ocean. Nici măcar Iordanul. Iabocul e, în definitiv, un „pîrîu", un loc neutru, o strictă indicație geografică.

Rămîne, atunci, în picioare o a doua variantă de lectură, mai aproape de sensul religios al textului. Iacob își trece peste apă toată familia, trece și el, după



care, noaptea, rămîne singur. Singurătatea și întunericul sînt, prin ele însele, amprente ale unei prezențe divine. Iacob este ales pentru a îndeplini un ritual important, *un fel de botez*: numele unui om e expresia esenței sale, iar schimbarea lui echivalează cu o transfigurare. Desfășurarea luptei e, la rîndul ei, cît se poate de neobișnuită. Mai întîi, ea nu se încheie printr-un deznodămînt decupat tranșant. Se încheie pentru că vin zorile. E o chestiune de orar: înfruntarea nu poate continua, pentru că circumstanțele ei temporale sînt altele decît cele inițiale. Apoi, într-o luptă normală, cel care cîștigă e cel care dă lovitura decisivă, care provoacă schilodirea adversarului. Aici, victorios e cel lovit. Rana devine atributul învingătorului, și, într-un fel, destinul lui. Iacob e „însemnat", în mod periculos, cu semnul victoriei sale. E victorios *pentru că* e rănit.[42]

Acest tip de răsturnare apare în Geneză des și sub chipuri felurite. Motivul fratelui mai mic care, contrar uzanțelor, capătă preeminență în ochii lui Dumnezeu e recurent (vezi chiar raportul dintre Iacob și Esau).[43]

Roland Barthes inventariază, generos, și alte posibile interpretări ale textului, deviatorii, din punctul nostru de vedere, dar amuzante în trivialitatea lor: o interpretare economică, de pildă (Esau e căpetenia edomiților cu care israeliții făceau comerț; înfruntarea cu el e o renegociere a contractului...),

[42] Victoria celui slab asupra celui puternic evocă, inevitabil, și alte înfruntări celebre: David și Goliat, Ulise și Polifem etc.

[43] Să amintim, în treacăt, și tema freudiană a fraților inamici.



sau una etnologică (toată povestea se reduce la constituirea unui tabu alimentar, formulat explicit în versetul 32: israeliții nu mănîncă vîna de la încheietura coapsei). Mai interesantă este ipoteza lingviștilor care văd în acest episod manifestarea lui Dumnezeu ca *logothétes*, ca fondator de limbaj (noul nume al lui Iacob fiind „morfemul" originar al limbajului proaspăt întemeiat).[44]

Un bun rezumat al puzderiei de interpretări acumulate în timp în jurul „luptei cu îngerul" ne stă la dispoziție într-un eseu al lui Jean-François Marquet publicat în 1978.[45] Reluăm cîteva din ele, pentru a semnala „scînteile" multicolore pe care lectura unui text sacru le poate provoca.

Astfel, o abordare profetologică vede, în episodul de care ne ocupăm, „figura" caracteristică a întîlnirii dintre intelectul profetic și Dumnezeu. Profetul e, prin definiție, un captator de mesaje divine. Desigur, mesajele acestea nu sînt niște telegrame roz, cu efect soporific. Tonul lor e mai curînd dramatic, fioros, cutremurător. Cuvîntul lui Dumnezeu este

---

[44] Nu pot să nu pomenesc neașteptata inadecvare în care se complace un autor de talia lui Thomas Mann, în *Iosif și frații săi*. El atribuie „autorului" biblic o psihologie de romancier. „Lupta cu îngerul" e un artificiu tehnic, menit să ilustreze spaima care îl chinuie pe Iacob înaintea luptei cu fratele său. Pe scurt, lui Iacob îi e frică și visează urît. Cu alte cuvinte, faimosul pasaj veterotestamentar nu e decît relatarea unui coșmar. E versiunea secularizată a unei interpretări zoharice, potrivit căreia Iacob se luptă, în realitate, cu îngerul lui Esau.

[45] Jean-François Marquet, „La lutte avec l'Ange", în *L'Ange et L' Homme*, col. „Cahiers de l' Hermétisme", Albin Michel, Paris, 1978, pp. 221–238.



incendiar (Ieremia 20, 7: „Doamne, tu m-ai aprins și iată sînt înflăcărat", sau 23, 29: „Nu este cuvîntul meu ca un foc, zice Domnul, și ca un ciocan care sfărîmă stînca?"). În încercarea lui de a intra în legătură cu mesajul divin, profetul e cuprins de o tensiune paradoxală: e, în același timp, rezistent și disponibil, combativ și sedus. Avem, pe de o parte, cuvîntul sacru, care vrea să fie înregistrat, să se impună, să lase o urmă definitivă în conștiința receptorului și, pe de altă parte, receptorul însuși, care, pentru a primi mesajul, trebuie să-și înfrîngă limitele, să se lupte cu el însuși, mai exact cu acea componentă a sa care se opune recepției. Asistăm, neîndoielnic, la o bătălie crîncenă, al cărei teatru de desfășurare este cuvîntul. Nu orice cuvînt, ci cuvîntul Demiurgului, care se prăbușește asupra oamenilor ca un tunet, ca o traumă, stîrnind, spontan, teroare defensivă. Bătălia se încheie cu o reformă interioară, al cărei semn se exprimă tot prin cuvînt: Iacob devine Israel.[46]

Să menționăm și o interpretare a lui Origene.[47] În scenă sînt prezenți, după el, doi îngeri: unul bun,

[46] Marquet atrage atenția asupra unei formulări homerice de natură să ne recupleze la tema îngerului. Homer numește mesajele divine „cuvinte înaripate" (*epea pteroenta*), cuvinte-înger, „cuvinte-mesager al Zeului" (*ossa Dios aggelos*). Vico, în *Scienza Nuova*, cartea II, secțiunea I, cap. I, 377 (vezi *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, trad. rom. de Nina Façon, Univers, București, 1972, pp. 232–233), crede, la rîndul lui, că uriașii originilor erau instruiți de Dumnezeu prin tunet, singurul limbaj adecvat dimensiunii lor.

[47] *De Principiis* III, 2, 5 (trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p. 225).



aliat cu Iacob (lupta „cu" îngerul ar însemna deci lupta „împreună cu", „alături de" înger), și unul rău, cu care se răfuiesc amîndoi. Ni se pare că, oricît de îndrăzneață, interpretarea aceasta merită toată atenția. Există, în natura îngerului, ca și în aceea a lui Dumnezeu, o strategică „duplicitate": îngerul este și alături de noi, și împotriva noastră. Iar în lupta cu Dumnezeu care se numește „credință", ne stă alături Dumnezeu însuși. Dumnezeu ne solicită, ne provoacă, ne asuprește și ne sprijină, într-o unică acoladă mîntuitoare.

Sfîntul Augustin preferă să vorbească nu despre doi îngeri, ci despre două ipostaze ale lui Iacob[48]: în Iacob sînt două naturi, două personaje distincte: eroul răzvrătit, eventual deicid, întruchipînd una din fețele evreității vechi-testamentare („Israel" înseamnă, în traducere, „cel care se ceartă cu Dumnezeu"), dar și eroul convertit, reprezentantul „poporului ales", care se împacă cu Dumnezeu. Generalizînd, am putea spune că „lupta lui Iacob cu îngerul" e istoria unei conversiuni (colective sau personale). Orice conversiune implică o vehementă dezbatere interioară, un parcurs agonic, o nevindecabilă „rană" pascaliană.

Filon din Alexandria socotește că axa poveștii lui Iacob este *mutatio nomini*, schimbarea numelui: trecerea de la „Iacob", care e numele omului, la „Israel", care e numele lui Dumnezeu în om, numele „nou" pe care îl dobîndește omul după ce a „înca-

[48] *Civitas Dei*, XVI, 39.



sat" mesajul divin, devenind un „om nou".[49] Spre deosebire de înger, care are un singur nume, omul are, prin urmare, două: numele „pămîntesc" și numele pe care trebuie să îl obțină prin confruntare cu Dumnezeu. Condamnat să trăiască simultan pe două planuri („trădîndu-le", cum spune Hölderlin, pe amîndouă), omul e totuși, prin chiar ambiguitatea lui, „mediul" coagulant al îngerului, cel care „fixează" spiritul volatil. Pentru a se manifesta, îngerul are, s-ar zice, el însuși nevoie de lupta cu Iacob...

Jean-François Marquet reține, în inventarul său, și comentariile lui Theodor Fechner de la jumătatea secolului al XIX-lea, „ultima contribuție importantă a Occidentului la angelologie". Fechner e cunoscut, îndeobște, ca întemeietor al psihologiei experimentale.[50] Cu totul uitată (pentru că e în răspăr cu spiritul vremii) este însă dimensiunea „exotică" a operei lui, vigoarea halucinatorie a unei viziuni care amintește de Swedenborg. Fechner teoretizează amplu asupra faptului că Pămîntul, planeta Pămînt, nu e altceva decît un mare înger, un spirit universal care se folosește de oameni pentru a percepe particularul. Pămîntul-înger „vede" prin ochii noștri. După moarte, sîntem absorbiți în „memoria" (*Er-innerung*) acestui înger enorm, incluși în „interioritatea" lui. Viața omenească e, așadar, un dialog neîncetat, o confruntare, o luptă cu îngerul

[49] *De mutatione nominum*, 81–83.

[50] *Zend-Avesta*, 1851, *apud* Jean-François Marquet, *op. cit.*, pp. 230 și urm.



terestru care, la sfîrșit, ne înghite. Și fiecare din noi sîntem, în cele din urmă, o amintire, bună sau proastă, a acestui înger.

*

Înainte de a ne apropia de ceea ce ni se pare a fi – dincolo de erudiție, ingeniozitate sau eșafodaj metodologic – problematica reală a pasajului despre lupta lui Iacob cu îngerul, ar mai fi de lămurit, rapid, un detaliu. Din text nu rezultă, în mod explicit, că misteriosul oponent al lui Iacob e înger. Se vorbește strict despre un om. „Atunci un om s-a luptat cu el pînă în revărsatul zorilor... omul acela a zis..." Și în alte episoade din Geneză apar personaje identificate ca îngeri, dar numite „oameni". Și apoi, există un loc în Osea 12, 4–5, care spune, fără echivoc, că Iacob „s-a luptat cu îngerul și a fost biruitor". Ba mai mult: un verset mai sus, „îngerul" e asimilat cu însuși Dumnezeu: „Încă din pîntecele mamei a apucat Iacov pe frate-său de călcîi [un episod din copilăria lui Iacob], iar cînd era în putere s-a luptat cu Dumnezeu." Va să zică avem un temei scripturar să echivalăm „omul" din text cu un înger, iar îngerul – căruia în alte locuri i se spune „îngerul Domnului" – cu Dumnezeu. Finalul luptei e cu atît mai spectaculos: căci, dacă așa stau lucrurile, povestea are ca protagoniști un Dumnezeu înfrînt și un „adversar" al lui Dumnezeu, binecuvîntat și victorios.

La fel de neobișnuit ca și înfrîngerea divină este însă faptul însuși că Dumnezeu angajează o luptă și nu ezită să-și rănească oponentul. Asta trimite la



un alt pasaj vetero-testamentar, aproape de neînțeles dacă nu-l cuplăm cu pasajul despre lupta lui Iacob. E vorba de Exodul 4, 24–26: „În timpul călătoriei, într-un loc unde a rămas Moise peste noapte, l-a întîlnit Domnul și a vrut să-l omoare. Sefora a luat o piatră ascuțită, a tăiat prepuțul fiului său și l-a aruncat la picioarele lui Moise zicînd: «Tu ești un soț de sînge pentru mine. Și Domnul l-a lăsat.»" Așadar, din nou o întîlnire sîngeroasă, la vreme de noapte, între un om și Dumnezeu, și din nou o rană izbăvitoare (circumciziunea) ca rezultat al întîlnirii. (Potrivit versiunii masoretice, rana căpătată de Iacob e situată și ea undeva în adîncul coapsei, foarte aproape de zona genitală.) „Formația" mistică a lui Moise implică, prin urmare, un episod riguros simetric cu episodul transfigurării lui Iacob prin lupta cu îngerul. Ni se descrie, în fond, o etapă obligatorie pe traseul oricărei experiențe religioase autentice: căutătorul nu poate evita, la un moment dat, întîlnirea patetică, „mortală", față către față, cu Ceea ce caută. Moise și Iacob fac cunoștință, în noaptea căutării (și a indeciziei) lor, cu iubirea ucigătoare a lui Dumnezeu. Iar „marca" acestei întîlniri nu rămîne înscrisă în emotivitatea inimii sau în textura abstractă a intelectului, ci în carne, în veghea dureroasă a corpului, care nu lasă să dispară nici o cicatrice.

Povestea lui Iacob livrează cîteva elemente esențiale pentru înțelegerea comunității de destin dintre om și Dumnezeu. Să începem cu tema, paradoxală, a Dumnezeului „biruit", și anume biruit de zelul unui om. Aș spune că e o temă caracteristică



pentru atmosfera nou-testamentară, ceea ce nu înseamnă că e străină Vechiului Testament, cum se vede din chiar episodul în discuție. Dar „noutatea" aiuritoare a Noului Testament derivă din aducerea în scenă a unui Dumnezeu care face nu doar experiența umilității, ci și pe aceea a *umilinței*: Dumnezeu suferă, acceptă să treacă prin cele mai mizere experiențe ale unei vieți omenești obișnuite: durerea fizică, dubiul, moartea. Dumnezeul creștin – cum spune Cioran comentînd ultimele „Răstigniri" sculptate de George Apostu – are însușirea cu totul neconformă de a provoca mila. *Avoir pitié de son Dieu* face parte din religiozitatea creștină, spre stupoarea celor care vin din alte religii. Trebuie precizat de îndată că nu de sentimentalism e vorba aici, ci de metafizică. Dinamica divină presupune un tip de manifestare care, cu un termen tehnic, se cheamă *kenoză*, golire de sine, smerire, coborîre consimțită *sub* nivelul statutului propriu. Fără această stranie înzestrare a Creatorului de a se micșora pentru a intra în comunicare cu creatura sa, cu cei „micuți" (Matei 18, 10), n-am avea nici o șansă să dialogăm cu El, să pricepem cît de cît metabolismul Lui. „Kenoza" e o specie a sacrificiului și poate explica, de aceea, figura Dumnezeului „biruit".

Dacă, în relația dintre Dumnezeu și om, „kenoza" este partea lui Dumnezeu, lupta (căreia pe grecește i se spune *agonia*) este partea omului. Dimensiunea „agonizantă" a credinței nu e percepută nici de ateismul militant, dar, ceea ce este mult mai grav, nici de drept-credincioșii euforici, care își imaginea-



ză viața religioasă drept o blîndă petrecere cîmpenească. „Orthopraxia" curentă îl cultivă pe Dumnezeu ca pe un azil în care se trăiește călîu, sub protecția unor imperative morale luminoase. Se confundă bucuria patetică, tensionată, a confruntării cotidiene cu Absolutul, cu o pre-senilă seninătate. În realitate, experiența credinței e o experiență dură. Opțiunea nu exclude perpetuitatea interogației, riscul de fiecare clipă. Viața credinciosului e aspră și valorifică neîncetat virtuți virile, războinice, din speța curajului, a tenacității, a combativității. Să ne amintim de Iov care, lovit de toate belelele, protestează, cere socoteală, atacă, spre disperarea amicilor lui pravoslavnici, apostoli ai cuminteniei resemnate. Nu se cade – spun ei – să cîrtești. Dumnezeu știe foarte bine ce face. E cam ce auzim cu toții, cînd sîntem la ananghie, de la cîte o mătușă cumsecade, sau de la cîte un preot somnolent. Dar în povestea lui Iov, Dumnezeu apare la sfîrșit pentru a mustra nu pe nedumeritul și bombănitorul Iov, ci pe cei trei „înțelepți" disciplinați, gata să-și judece prietenul pentru nesupunere. Dumnezeu preferă, pare-se, temperamentul luptătorului, îndrăzneala, ofensiva sinceră, *dacă El este cel ales ca interlocutor*. De ce? Nu pentru că ar avea porniri masochiste, nu pentru că ar avea o slăbiciune pentru răfuială și spirit de contradicție. Ci pentru că recunoaște, în credinciosul care îl înfruntă, calitatea omenească la care El ține cel mai mult: libertatea. Dumnezeu vrea să obțină adeziunea noastră, angajînd capacitatea noastră de a ne opune. Cu alte cuvinte, El se comportă simul-



tan ca adversar și ca aliat, ca instanță neobosit încurajatoare și provocator descurajantă.

La sfîrșitul luptei sale cu Iacob, Dumnezeu, sau îngerul său, pleacă. „Omul acela a spus: «Lasă-mă să plec, căci se revarsă zorile.»" E imposibil să nu te gîndești la mesajul christic al trimiterii Duhului: „Vă este de folos să Mă duc; căci dacă nu Mă duc Eu, Mîngîietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc, vi-l voi trimite" (Ioan 16, 7). „Înfrîngerea" lui Dumnezeu și plecarea Lui devin, astfel, semnul misterios al așezării lui „de-neșters" în conștiința „învingătorului". Dumnezeu nu poate „veni", cu consecințe durabile, dacă nu „pleacă", pentru a îngădui, ca pe o nouă dimineață, dialogul *liber* dintre Sine și partenerul Său. La rîndul lui, Israel nu se poate naște dacă Iacob nu se îndepărtează. „Isra-el" nu înseamnă doar „cel care se luptă cu Dumnezeu", ci, după o altă etimologie, „cel care l-a văzut pe Dumnezeu" (Is-ra-a-el). Textul specifică, de altfel, în versetul 30, că locul luptei a căpătat numele Peniel, „chipul lui Dumnezeu", indicație a faptului că acolo Iacob a văzut Suprema Față. Știm că în tradiția vechi-testamentară nimeni nu poate să îl vadă pe Dumnezeu și să rămînă în viață. Or, aici lucrul acesta este îngăduit. Iacob are parte de un privilegiu care îi fusese refuzat lui Moise. Să recitim grandioasele versete din Exodul (33, 18–23), în care Dumnezeu îl așază pe alesul său în crăpătura unei stînci și îi acoperă ochii cu mîna, așa încît acesta să nu-i vadă chipul. Abia cînd Dumnezeu trece (pleacă...), Moise Îl poate vedea, din spate. Episodul e comentat cu virtu-



ozitate de Grigore de Nyssa în *Viața lui Moise*: Dumnezeu nu poate fi văzut *decît* din spate, adică din perspectiva celui care merge în urma Lui, care îl urmează ca pe o călăuză. Și totuși, Iacob vede fața lui Dumnezeu. E presentimentul (profeția) unui moment în care o asemenea posibilitate se oferă tuturor oamenilor: momentul Întrupării. Lupta lui Iacob cu îngerul e o prefigurare, o realizare anticipativă a venirii pe lume a lui Iisus. Înainte de a pleca, Dumnezeu *vine* la o primă confruntare *în trup* cu creatura Sa.

Structura profetică a acestui episod este și corolarul interpretării noastre. Există, și în Noul Testament, un episod asemănător, deși mai radical, în care Dumnezeul-om, înfrînt, moare, și omul-Dumnezeu, victorios, se înalță la cer: e episodul răstignirii și al învierii. În Iisus avem și pe Iacob, și îngerul. Numai că cele două personaje conviețuiesc și se luptă într-unul singur. Săptămîna Patimilor e replica christică, versiunea nou-testamentară a luptei lui Iacob cu îngerul. Natura umană și natura divină stau în cumpănă, se războiesc pînă la sudoare de sînge, și, în final, se împacă. Dumnezeu asumă fără rest înfrîngerea Calvarului, iar omul e însemnat cu binecuvîntarea unei speranțe fără precedent. Urma acestui eveniment miraculos este crucea întipărită pentru totdeauna în coapsa de pămînt a Golgotei.

*

Un exeget medieval, Rupert de Deutz, vede în lupta lui Iacob cu îngerul modelul luptei pe care o



dă hermeneutul cu textul dinaintea sa.[51] Orice lectură e o logomachie. A încerca să interpretezi o pagină scrisă e a intra în luptă cu îngerul acelei pagini, a înfrînge obstrucția sensului ei. În cazul acesta, însăși strădania noastră de pînă acum intră în scenariul pe care îl analizează. Am dat și noi, pe palierul la care avem acces, propria noastră luptă cu îngerul. Și încheiem, răniți, cu cîteva uimiri în plus.

[51] Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, III, Cerf, DDB, 1993, pp. 233–234: „...*lucta pulcherrima!* («lupta cea mai frumoasă!») Fuziune a trudei exegetice și a ardorii contemplative..."

III. Addenda

1. ÎNGERII. ELEMENTE PENTRU O TEORIE A PROXIMITĂȚII

A. Diversiunea „departelui"

Obnubilarea simțului pentru proximitate

În programul oricărei vieți omenești intervine, la un moment dat, tema *reperului optim, dar inaccesibil.* Totul se organizează în jurul unei ținte supreme, în jurul unei *depărtări* față de care realitățile curente, palpabile, apar diminuate. E un soi de *diversiune a* „departelui", care ne determină să trăim cu privirea fixată pe linia orizontului. *Acolo,* la orizont, e lumea aspirațiilor, a idealurilor, a scopurilor. Într-acolo se orientează toate speranțele noastre, acolo prind corp exigențele noastre cele mai severe. La orizont sau – dacă privim în sus – la zenit e *spațiul privilegiat al absolutului:* spațiul lui Dumnezeu. Fără acest reper, situat la limita ultimă a depărtării, realul își pierde sensul, iar efortul nostru existențial își pierde motivațiile. S-ar spune că una din consecințele păcatului originar e incapacitatea speciei umane de a-și reprezenta registrul valorilor altundeva decît în lumea boreală a unui „acolo" de neatins. Omul căzut își trăiește inevitabil căderea ca *îndepărtare:* el se simte catapultat la antipodul dorințelor sale și își administrează viața sub presiunea unui neobosit zel recuperator. Pînă și cel mai umil dintre oameni visează un „acolo" pe măsura sa, un proiect, un orizont al împlinirii devenit obiectul unui asediu neîntrerupt. Există un „acolo" al credinței: Ierusalimul



ceresc; un „acolo" al cunoașterii: adevărul absolut; un „acolo" al vieții zilnice: fericirea. Fără aceste chipuri ale departelui, fără atracția halucinatorie pe care o exercită asupra noastră aceste „puncte de fugă" ale lumii, ne-am pierde „însuflețirea", am aluneca într-un regn inferior. „Departele" e materia primă a tuturor utopiilor, dar e și intuiția cea mai la îndemînă a transcendenței. *Acolo* se preschimbă, pe nesimțite, în *dincolo.* Pe scurt, nu se poate nega rostul stimulator, provocarea benefică pe care acest „acolo" le implică. Dacă totuși vorbim de o *diversiune* a departelui e pentru că departele poate pustii, uneori, *intervalul* care ne desparte de el. Absorbiți de țintă, tutelați de prestigiul și de seducția departelui, sfîrșim prin a nu mai pricepe lucrurile care ne sînt *aproape.* Aproapele ne devine străin.

Obnubilarea simțului pentru proximitate este corelativul morbid al oricărei metafizici „zenitale". Contempli „departele" *legii* morale și nu te poți adapta la „aproapele" unei împrejurări date. Te miști în cerul abstract al conceptului (care e „departele", zenitul logic al gîndirii) și pierzi substanța realului. Cultivi sublimul sau abisalul și ratezi întîlnirea cu imediatul. Produci metafore și nu mai poți emite simple enunțuri. Într-un cuvînt, poți adopta fără ezitare traiectoria saltului, dar pierzi firescul mersului la pas.

Blocajul în dihotomii

Un simptom caracteristic al acestei *crize a proximității* – care este, în același timp, o *criză a intervalului* – e



blocajul spiritului in dihotomii. Cine nu gîndește „din aproape în aproape" sfîrșește prin instituirea unor *polarități* care destramă spațiile intermediare. Între cei doi termeni ai polarității nu mai există un „cîmp" semnificativ, un univers de tranzit. Etica se blochează în „bine și rău", logica se blochează în „adevărat și fals", credința se blochează în „om păcătos – Dumnezeu ascuns" ș.a.m.d. Asupra întregii gîndiri europene planează, de aceea, riscul unei monotonii ritmice ucigătoare: obiect–subiect, materie–spirit, imanent–transcendent, real–ideal, un fel de tic-tac exasperant, o cadență soporifică, atotnivelatoare. Deprinderea de a funcționa strict în doi timpi, cu alte cuvinte dualismul latent al schemelor noastre mentale, încurajează un tip de reducționism care compromite nu doar imaginea noastră despre lume (sărăcind, între altele, aportul pe care *imaginația* îl are în alcătuirea acestei „imagini"), dar și mobilitatea noastră pragmatică. Gîndim tot mai abstract și acționăm tot mai mecanic. Un spontan *instinct polarizant* modelează în mod constant (și subversiv!) performanța noastră cognitivă, socială, politică: vorbim de exploatați și exploatatori, comunism și capitalism, stînga și dreapta, estici și vestici etc. Nu scăpăm în nici un domeniu de această nefastă, anchilozantă epidemie a binoamelor...

Criza proximității are, asupra spiritului, un efect paralizant. Dihotomiile încremenesc în *antinomii.* Mișcarea vie a gîndirii sucombă în idolatrie. Departele monumentalizat te țintuiește locului, te împietrește în exaltarea ta. Stai față în față cu el, *separat* de el



printr-un spațiu vid care exclude orice parcurgere. Proximitatea este tocmai *începutul* parcurgerii, convertirea vidului în *interval dinamic,* în *drum.* Proximitatea nu e opusul departelui: e primul pas, pasul decisiv, către el. Absolutul încetează să mai fie utopic dacă transformăm distanța care ne separă de el într-o *înlănțuire de proximități.* Ceea ce e aproape de noi e mai aproape de absolut decît noi; pentru că *aproapele* nostru e extensia identității noastre, e sinele nostru lărgit. Sinele lărgit, sinele în expansiune, *sinele care se revarsă asupra proximității sale e* singurul, adevăratul partener al absolutului. Absolutul, la rîndul lui, trebuie să iasă din umbra depărtării sale pentru a se manifesta ca *vecinătate* posibilă a omului, ca proximitate.

Pentru a ieși din schematismul dihotomiilor, pentru a umple *intervalul* dintre ele și pentru a depăși criza proximității rezultată din fascinația idolatră a departelui se pot imagina – și s-au imaginat – mai multe soluții: una din ele face substanța *angelologiei.*

B. Soluțiile angelologiei

Îngerii și proximitatea lui Dumnezeu

Îngerii au această calitate puțin obișnuită de a fi *simultan aproape de Dumnezeu și aproape de om.* Mai întîi, aproape de Dumnezeu: îngerii constituie, prin excelență, *anturajul* divin, „curtea" cerească, așa cum apare ea în spectaculoasa viziune din primul capitol al lui Ezechiel. Îngerii sînt suportul „tronului"



dumnezeiesc, „dregătorii" instituției supreme. Ei sînt cei care întrețin cultul Creatorului: slujesc și laudă, organizați în „coruri" preoțești. Tot ei sînt „oștirile" lui Dumnezeu (Iehova este „Domnul oștirilor", căpetenia lor) și mesagerii lui Dumnezeu. Mulțimea îngerilor e singura capabilă să populeze singurătatea lui Dumnezeu, dizolvînd opacitatea lui *Deus absconditus* într-o multiplă teofanie. E ceea ce Henry Corbin numește *paradoxul monoteismului*. Fără angelologie, monoteismul „piere într-un triumf iluzoriu"; el cade fie în agnosticism (ca *Ens supremum*, Dumnezeu e inaccesibil), fie în antropomorfism și alegorie (Dumnezeu e încărcat cu Nume și Atribute care atenuează misterul transcendenței sale).[1]

Numai lumea îngerilor îngăduie lui Dumnezeu să se exprime rămînînd inefabil. Îngerii sînt limbajul lui Dumnezeu, *die Stimmen seiner ewig-gebärenden Harmoney* (vocile armoniei Sale, veșnic zămislitoare) – cum spune Böhme în *Mysterium magnum*. Ca simboluri ale proximității divine, îngerii sînt „mediul" privilegiat al revelației, „instrumentele" manifestării divine. „Lucrarea lor este modelarea semeață (*ein eitel Bildung*) a energiilor și formelor dumnezeiești" – observă tot Böhme, în *De tribus principiis*. Îngerii stau aproape de Dumnezeu și pentru că sînt singurele ființe create care suportă apropierea lui Dumnezeu. „Fața nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă și să trăiască!" (Exodul 33, 20). Dar îngerii văd fața lui Dumnezeu. Ei sînt,

[1] Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris, 1981, p. 102.



într-un anumit sens, „fața" lui Dumnezeu, ecranul protector prin care Dumnezeu se arată creaturilor sale. În Isaia (63, 9) se vorbește despre „îngerul care este înaintea feței Domnului". Schelling dedică – în *Die Weltalter* (*Vîrstele lumii*) și apoi în *Über die Gottheiten von Samothrake* (*Divinitățile din Samothrace*) – cîteva pagini esențiale acestui „înger al Feței", vestitor și hermeneut (*angelus interpres*) al lui Iehova. E îngerul căruia gnosticii, comentariile rabbinice, dar și christologia primelor veacuri creștine îi dau felurite nume (Metatron, Anaphiel, Michael), identificîndu-l, uneori, cu Iisus Christos (*Christos Angelos*). Angelologia avicenniană amintește și ea de un „înger al Feței celui sacrosanct" care e totuna cu arhanghelul Michael. Dar dincolo de nume, apare mereu în speculația angelologică tema unei prezențe imediat învecinate Prezenței supreme. Această „imediată vecinătate" e destinul oricărei prezențe angelice. Îngerul plutește în „atmosfera" lui Dumnezeu (sau, cum spune undeva Jacques Lacan, *il nage dans le signifiant suprême*).[2]

Îngerii și proximitatea omului

Dar îngerul e și „imediata vecinătate" a omului. El e „prietenul său ceresc", pedagogul său neobosit, ghidul și protectorul său. „Îngerul păzitor" se stră-

---

[2] Cf. *Le séminaire de Jacques Lacan*, Livre XX, Encore, 1972–1973, Éditions du Seuil, 1975, p. 24. Evident, propoziția citată apare într-o formulă tipic lacaniană: *Si l'ange a un sourire si bête, c'est parce qu'il nage dans le signifiant suprême.* Cu completarea: *Ce n'est pas que je ne croie pas aux anges – chacun le sait, j'y crois inextrayablement et même inexteilhardement...*



duiește să contrabalanseze, prin „inducția" sa discretă, „seducția" brutală a demonului (termenii, în această accepțiune, aparțin lui Claudel). Îngerul ne stă alături în încercările de după moarte și e avocatul nostru la Judecata de Apoi. El e „modelul" nostru spiritual, conștiința noastră mai bună. Înainte de a deveni o *imitatio Christi*, viața omului desăvîrșit începe prin a fi o „vita angelica", o *imitatio angeli*. Față de cerul îndepărtat al lui Dumnezeu, cerul îngerului ne apare ca un cer la îndemînă, ca o *înălțime încurajator accesibilă*. Lumea îngerească e „plafonul" umanității, genul ei proxim. Omul are intuiția îngerului ori de cîte ori – în întreprinderile sale – se simte asistat, sprijinit, „inspirat". Îngerii relativizează singurătatea omului tot astfel cum relativizează singurătatea lui Dumnezeu. Ei sînt, prin definiție, *cei care însoțesc*, cei care ne sînt aproape. Așa stînd lucrurile, spiritul textului biblic – dacă nu litera lui – ne îngăduie să credem că faimosul „Iubește pe aproapele tău" poate însemna mai mult decît „Iubește-l pe omul de lîngă tine". Îngerul e și el „aproapele" nostru: nu aproapele de-alături, ci aproapele de sus. „Iubește-ți aproapele" e, din unghiul angelologiei, un îndemn de a-ți iubi îngerul, de a adînci misterul proximității sale pînă cînd ea se contopește cu proximitatea lui Dumnezeu.

O soluție la criza intervalului:
îngerii și spațiile intermediare

Angelologia soluționează însă, o dată cu criza proximității, și *criza intervalului*. Îngerii convertesc abisul



dintre Dumnezeu și om într-un spațiu al *comunicării*. Ei dau consistență și viață acestui spațiu, transmițînd omului semnele lui Dumnezeu și lui Dumnezeu rugăciunile omului. Cuvîntul grecesc *angelos*, ca și cel ebraic (*malakh*), ca și cel arab (*malak*) sau persan (*fereshteh*) înseamnă „mesager". Înainte de a se defini prin *esența* sa, îngerul se definește, așadar, prin *funcția* sa (*angelus enim officii nomen est, non natura* – spune Augustin, într-un comentariu la Psalmul 103). Iar funcția îngerului e tocmai aceea de a acoperi neîncetat, printr-o dublă mișcare, intervalul dintre pămînt și cer. E viziunea vechi-testamentară a scării lui Iacob (Geneza 28, 12): „Și a visat o scară rezemată de pămînt, al cărei vîrf ajungea pînă la cer; îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe scara aceea." „Traficul" acesta intens pe care îngerii – ca ființe intermediare – îl întrețin între centrul demiurgic al lumii și sferele concentrice ale universului creat e de natură să spulbere confruntarea statică a extremelor, asigurînd, pe de o parte, posibilitatea ascensiunii unitive a omului către Dumnezeu și, pe de alta, posibilitatea coborîrii lui Dumnezeu – prin revelație – către om. Soluția Întrupării, a Dumnezeului devenit om nu e decît varianta eroică, excepțională a aceleiași „proceduri". Luînd – în Iisus Christos – chip omenesc, Dumnezeu anulează depărtarea dintre El și creatura sa printr-o decizie masivă, irepetabilă, pe măsura gravității păcatului omenesc. Dar „viața *cotidiană*" a îngerilor, urcușul și coborîșul lor pe scara lui Iacob, e un fel de a anticipa *evenimentul* Întrupării, un fel de a-l pregăti și de a-l menține, în mod constant, „în act".



Legitimitatea și necesitatea ontologică a ființelor intermediare e însă departe de a fi o intuiție strict creștină. Fragmente esențiale din Platon – ca să luăm doar un exemplu celebru – o ilustrează fără echivoc. În *Banchetul* (202 e) se vorbește despre „un registru al spiritului" *(to daimónion),* aflat între *(metaxý)* divin și ceea ce este muritor. Rolul acestui registru intermediar este „de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenești și oamenilor cele ale zeilor: rugile și jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalți, precum și răsplățile jertfelor" (traducere de Petru Creția).

O „sociologie" a cerului

Caracteristice pentru tipul de spațiu în care se desfășoară „activitatea" îngerilor sînt *diferențierea* și *ierarhia.* Intervalul dintre Dumnezeu și om nu e nici vid, nici omogen, nici schematic. Angelologia poate fi, în bună măsură, *o sociologie a cerului.* Cetele îngerești se împart după rang și capacități. Avem de a face cu o adevărată „diviziune a muncii", potrivit căreia unora le revine controlul individului uman, altora controlul popoarelor, al marilor comunități sau al unor epoci întregi. Există, între îngeri, spirite ale locului și spirite ale timpului, spirite ale elementelor – aer, pămînt, foc, apă –, ale corpurilor cerești (uneori apare tendința identificării ierarhiilor angelice cu sferele planetare) sau ale fenomenelor meteorologice (ploaie, vînt, nori etc.). Există îngeri ai mării, ai vieții, ai morții, ai milei, ai iertării, ai pedep-



sei, ai păcii. În mediile iudaismului tîrziu, faptul că „tot ce există și se întîmplă în natură își are îngerul său" trece drept un adevăr de la sine înțeles.[3] El va fi preluat și de Părinții Bisericii, și de teologia scolastică, ca un ecou al acelui „totul e plin de zei" al milesienilor. Un gînditor din ambianța shī'ită a secolului al XIX-lea (shaykh-ul Hajj Mohammad Karīm-Khān Kermāni)[4] socotește că îngerul e „realitatea esențială a oricărui existent aflat în plenitudinea existenței sale". În consecință, putem vorbi de îngerul unui peisaj, al unei opere de artă, al unei simfonii etc. Așadar, *maximă diferențiere,* o diferențiere echivalentă – la nivelul lumilor subtile – cu diferențierea lumii sensibile. Dar nu numai diferențiere, spuneam, ci și ierarhie. Îngerii sînt organizați după un principiu al subordonării stricte, în funcție de gradul de apropiere sau depărtare de Dumnezeu. Universal acceptată e ierarhia de nouă trepte a lui Dionisie Areopagitul (sfîrșitul secolului al V-lea)[5], începînd cu cetele cele mai înalte ale Serafimilor, Heruvimilor și Tronurilor, continuînd cu cetele mijlocii ale Domniilor, Virtuților și Puterilor și termi-

[3] Cf. P. Athanas Recheis, O.S.B., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter,* Edizioni di storia e letteratura (Temi e test, 4), Roma, 1958, p. 45. E citat un pasaj din Înțelepciunea lui Isus Sirah (39, 33–37).

[4] *Apud* Henry Corbin, *Le paradoxe...,* p. 112.

[5] Cf. A celui între sfinți Dionisie Areopagitul *Despre Ierarhia Cerească,* în Sfîntul Dionisie Areopagitul, *Opere complete,* traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996.



nînd cu ceata cea mai apropiată de om: Începătorii, Arhangheli și Îngeri (îngerii propriu-ziși). Ierarhiile cerești care împrumută, uneori, stilul ierarhiei curților imperiale sînt, oricum, modelul ierarhiilor ecleziastice. Nu lipsește o anumită nuanță „parlamentară" a lumii angelice. Mari autori patristici (Clement din Alexandria, de pildă, sau Origene), continuînd tradiții iudaice și grecești, vorbesc despre îngeri „de dreapta" și îngeri „de stînga", administrînd, în mod adecvat, sufletele celor defuncți. Îngerii „de dreapta" se ocupă de sufletele celor care au apucat să se căiască, îngerii „de stînga" se ocupă de păcătoșii irecuperabili.[6]

Angelologie și metodologie:
îngerii, treptele lumii și treptele cunoașterii

Structura ierarhică a oștirilor îngerești implică structura ierarhică a intervalului pe care ele îl populează. Există, cu alte cuvinte, *o ontologie a intervalului*, o „gradație" a lui, pe care imaginea *scării* din viziunea lui Iacob o sugerează în chip nemijlocit. Între Dumnezeu și om există *trepte*, „ceruri", „densități" ontologice diferite, după cum între om și materia anorganică există regnuri intermediare. Regnurile superioare omului sînt corespondentul simetric al regnurilor care îi sînt inferioare: la cîte „pămînturi", atîtea „ceruri". Sîntem confruntați cu o geometrie asemănătoare aceleia *a ziggurat-ului* mesopotamian,

[6] Cf. P. A. Recheis, *op. cit.*, pp. 56–64.



probabil cea dintîi reprezentare plastică a lumilor supraterestre, un fel de replică anticipativă, tridimensională, a scării lui Iacob.

Ontologia intervalului o dată constituită, este inevitabil să vedem născîndu-se *tehnici ale parcurgerii* lui, tehnici de *a fragmenta* distanța, transformînd-o, cum am spus la început, într-o „înlănțuire de proximități". Or, îngerii nu fac altceva decît *să divizeze* depărtarea care ne separă de absolut, să reducă depărtarea aceasta la o suită de segmente plauzibile. Îngerii sînt filtrele cunoașterii mistice. Ei conduc, „din aproape în aproape", spre intuiția „departelui divin", ei sînt calea spre tronul dumnezeiesc, *metoda* oricărei teognoze. Angelologia, ca disciplină a treptelor existente între inteligența omului creat și adevărul Creatorului său, e o *metodologie*, poate chiar forma arhetipală a metodologiei. Ea stabilește *etapele* unui drum și recomandă ghidajul unor ființe intermediare, care controlează *pragurile* dintre etape. Lui Descartes nu-i rămîne decît să secularizeze „metoda" pe care angelologia o presupune, așezînd scara lui Iacob pe orizontală; tema treptelor, a proximităților succesive, rămîne însă fundamentală: cel de-al treilea din cele patru principii pe care și le propune, ca regulă, Descartes sună astfel: „Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter *peu à peu, comme par degrés* (*s.m.*, A. P.), jusqu'à la connaissance des plus composés."[7] Cum

---

[7] René Descartes, *Discours de la méthode*, în *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VI, Vrin, Paris,



vedem, Descartes încă vorbește de „urcuș" („monter peu à peu"). În realitate, cercetarea lui și a științelor care îi sînt îndatorate e tot mai insistent legată de categoria – tipic carteziană – a „întinderii" (*étendue*). Angelologia *urcă* spre obiectul cunoașterii sale. Descartes *avansează* spre el. Și, în acest tenace *progres* mental, el nu mai are nevoie de îngeri. Simpli hibrizi, entități arbitrare alcătuite din elemente împrumutate lui Dumnezeu și elemente împrumutate omului, îngerii trec, pentru Descartes și pentru lumea modernă, în categoria *imaginarului*. Începe ofensiva dihotomiilor. Un lucru e sau real, sau ireal. Imaginarul e ireal. Prin urmare, îngerii nu există, iar Dumnezeu e din nou exilat în teritoriul nebulos, inabordabil, al maximei depărtări.

O soluție la criza dihotomiilor: modulațiile existentului

Într-adevăr, dacă lucrurile sînt *sau* reale, *sau* ireale, dacă o propoziție *e sau* adevărată, *sau* falsă, dacă ne mișcăm doar între binoame (concret–abstract, cunoaștere senzorială–cunoaștere intelectuală, „Dumnezeu–cer–eternitate" pe de o parte, „om–pămînt–perisabilitate" pe de alta), atunci îngerii nu există. Îngerii sînt, prin natura lor, un *al treilea termen*, termenul *mediu*. Iar cînd unul dintre ei a refuzat să-și

1982, p. 18 (…„a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica, puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, pînă la cunoașterea celor mai complexe" – trad. de Cr. Totoescu).



asume acest destin specific, cînd Lucifer a vrut să iasă din condiția intervalului pentru a se instala la limita lui superioară, în locul rezervat lui Dumnezeu, întregul univers angelic s-a fisurat. Cînd nu se mai percepe pe sine ca interval, ca punte între două depărtări, îngerul devine demon. Cu alte cuvinte, deriva luciferică prin excelență este *instinctul polarizant*, „demonia" binoamelor. Îngerii încep să se reanime abia cînd demonia aceasta se estompează, cînd intră în discuție „gradele" de adevăr cuprinse între adevărat și fals, „gradele" de realitate cuprinse între real și ireal, „gradele" diverse de consistență cuprinse între corporalitate și spiritualitate. Ne apropiem de teritoriul îngerilor ori de cîte ori vorbim de *modulațiile existentului*: de posibil, de virtual, de existențe „intensive", de „supra-existențe", de existențe indirecte, implicite, onirice etc. Ne apropiem de teritoriul îngerilor cînd vorbim de logica polivalentă, de facultăți de cunoaștere distincte și de simțuri, și de intelect, de evenimente care nu țin nici de „mit", nici de „istorie", dar rămîn totuși evenimente (experiențele vizionare, de pildă).

Îngerii, sufletul și alcătuirea tripartită a omului

Angelologia nu se poate adapta decît unui model ontologic și antropologic de tipul triadei. Ca disciplină a intervalului, ea se adresează „intervalului" din om, adică nivelului său *animic*, așezat între corp și spirit. Sufletul omenesc este un înger latent (vezi imaginea sufletului-pasăre în lumea antică). El se



poate „activa" ca entitate angelică deplină, în măsura în care dezamorsează cealaltă „latență" a sa: latența demonică. Trecerea de la angelicitate potențială la angelicitate reală e conținutul însuși al efortului ascetic, la capătul căruia călugărul se integrează în metabolismul vieții îngerești (*bios angelikós*) și devine, prin aceasta, *isánghelos,* asemenea îngerilor. Dar, în efortul său, sufletul nu e singur dinaintea propriilor sale determinări. El e asistat de „dublul său ceresc", de expresia perfectă a naturii sale, un fel de *alter ego* sublim, care îi slujește drept reper și colaborator. În consecință, viața noastră interioară e o *con-viețuire,* existența noastră sufletească e o *coexistență,* un neîncetat dialog între sufletul nostru pămîntesc și „perechea" sa angelică. Luată în serios, angelologia ar putea adăuga psihologiei „abisale", care valorifică mereu subterane, straturi nocturne și, uneori, impersonale ale organismului nostru psihic, *o fenomenologie a înălțimilor,* atentă la zona „luminoasă", aurorală, pronunțat personalizată a sufletului. Studiul „rădăcinilor" conștiinței s-ar completa, astfel, cu o evaluare a „nimbului" ei. O veritabilă „psihologie a înălțimilor" s-ar interesa nu numai de *ceea ce ne motivează,* ci și de *ceea ce ne inspiră.* A privi cu scepticism o asemenea perspectivă nu mi se pare o probă de raționalitate, în orice caz, nu înainte ca cercetătorul (sceptic sau nu) să fi parcurs măcar două–trei tratate de angelologie.

Pentru a ilustra relația subtilă a sufletului cu „tutorele" său suprasensibil, cu „Natura sa Perfectă", vom recurge la trei citate dintr-un text hermetic al



ambianței gnostico-iraniene. E vorba de *Ghayat-al-Hakīm* („Scopul Înțeleptului"), scris, probabil, în secolul al VIII-lea și cunoscut, în traducere latină, sub titlul *Picatrix* (deformare a numelui lui Hippocrates). Textul reia mai multe pagini dintr-o lucrare pseudo-aristotelică, pretinzînd a cuprinde sfaturile lui Aristotel către Alexandru cel Mare. Atragem atenția că, în citatele pe care le-am ales[8], „Natura Perfectă" e în strînsă relație cu Hermes-zeul înaripat, asimilat în unele scrieri gnostice cu Arhanghelul Michael.

Primul citat: „Înțeleptul Socrate pare să fi spus: Natura Perfectă e numită Soarele Filozofului, rădăcina sa, vlăstarul său. L-am întrebat pe Hermes: cum poți ajunge să cunoști Înțelepciunea? Hermes a răspuns: prin Natura Perfectă. L-am întrebat: care e rădăcina Înțelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. L-am întrebat: care e cheia Înțelepciunii? A răspuns: Natura Perfectă. Atunci l-am întrebat: dar ce e Natura Perfectă? A răspuns: e Îngerul, entitatea cerească a filozofului, cea care îi însoțește steaua, care îl guvernează, îi deschide zăvoarele Înțelepciunii, îl învață lucrurile greu de învățat, îi arată – și în somn, și în stare de veghe – ce este drept și care sînt cheile tuturor ușilor."

Relația sufletului cu „Natura Perfectă" devine o relație liturgică, alcătuind deci substanța unui cult. Iată – într-un al doilea citat – una din rugăciunile acestui cult, adresîndu-se ipostazelor îngerești ale

[8] *Apud* Henry Corbin, *L'Homme et son Ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris, 1983, pp. 54–57.



Naturii Perfecte: „Vă chem pe toți, o, Îngeri puternici, sublimi, netrupești, voi care sînteți Înțelepciunea Înțelepților, agerimea celor pătrunzători, știința știutorilor. Împliniți-mă, arătați-vă mie, apropiați-mă de rangul vostru, călăuziți-mă prin înțelepciunea voastră, apărați-mă prin puterea voastră. Învățați-mă să înțeleg ceea ce nu înțeleg, să știu ce nu știu, să văd ceea ce nu văd. Îndepărtați de la mine ponoasele necunoașterii, uitarea și împietrirea inimii, așa încît să fiu asemenea vechilor Înțelepți, în inima cărora înțelepciunea, perspicacitatea, vigilența, discernămîntul și înțelegerea și-au făcut lăcaș. La fel și voi, așezați-vă în lăcașul inimii mele și nu vă mai despărțiți de mine niciodată."

Într-un al treilea fragment, invocația către Natura Perfectă e transferată asupra lui Hermes însuși, care îi preia atributele și prestigiul: „Ești atît de ascuns, încît nimeni nu-ți cunoaște, cu adevărat, natura și ești atît de subtil, încît nu poți fi definit prin nici o calitate particulară; căci ești masculin cu masculinitatea și ești feminin cu feminitatea; la lumina zilei împrumuți firea zilei și în umbra nopții împrumuți firea nopții; le întreci pe toate în chiar firea lor și te faci asemeni lor în modul lor de a fi..."

Capacitatea Naturii Perfecte, a Îngerului, de *a se plia* – în mod intim – pe structura specifică a partenerului său e misterul însuși al firii angelice. „Adaptarea" îngerului la sufletul terestru pe care îl însoțește merge pînă la identificare; destinul celor doi se confundă. E, de aceea, inevitabil ca, de îndată ce problematica sufletului pălește sau degenerează,



problematica angelologiei să pălească de asemenea. Or, sufletul, cu tot cortegiul de facultăți intermediare pe care el le presupune (afectivitate, intuiție, imaginație etc.), apare, în *Weltanschauung*-ul Europei moderne, ca o instanță discreditată; el e fie uitat (pînă într-atît încît Carl Gustav Jung a putut declara că psihologia modernă e *„o psihologie fără psyché")*, fie asimilat unui sentimentalism vag, situat undeva între emotivitate romantică și derapaj halucinatoriu. Instinctul polarizant, obsesia simplificărilor binare au sfîrșit prin a pune între paranteze existența sufletului. Această „resistematizare" a modelului antropologic tradițional s-a petrecut în chiar teritoriul teologiei creștine *oficiale*, căpătînd demnitate conciliară. Cum știm, în perioada apostolică se vorbea despre *tripartiția* omului. Părea de la sine înțeles – și fiecare putea experimenta acest subînțeles printr-o minimă introspecție – că sîntem construiți din trei elemente net diferențiate: corp, suflet, spirit (sau voință, afect, inteligență). Epistolele pauline[9] încă păstrează, ca valabilă, această imagine trihotomică aflată, de altfel, într-o perfectă coerență cu gîndirea trinitară a dogmaticii creștine. Creat „după chipul și asemănarea" unui Dumnezeu treimic, omul nu putea fi, la rîndul lui, decît treimic. Și totuși binomul a învins. În definitiv, e mai simplu să spui („claritatea didactică" e curent invocată pentru a eluda nuanțele), e deci mai simplu să spui că „rețeta" umană e binară: o parte vizibilă (corpul) și o parte

[9] Cf. 1 Tesaloniceni 5, 23.



nevăzută (în care sufletul și spiritul sînt contopite într-o unitate indistinctă), decît să întîrzii în varianta trihotomică. O astfel de „simplificare" a fost proclamată ca „obligatorie" de al doilea Conciliu de la Constantinopol (869 A.D.). Începînd cu această dată, omul e gîndit – în perimetrul creștin cel puțin – ca un agregat de componente diametral opuse, între care nu mai există nici o funcție echilibrantă. Și tot astfel cum sufletul se resoarbe în spirit, lăsînd gol intervalul în care se mișca îndeobște, îngerii par a se resorbi în omogenitatea divinului, lăsînd nefolosită scara lui Iacob. Dinamica scării lui Iacob se ocultează dacă energia cognitivă a sufletului se stinge. Căci facultatea care mijlocește, în mod normal, accesul nostru către ierarhiile cerești este o facultate a sufletului: *imaginația*. Numele ei este însă expus – ca și „sufletul" – unor vechi și persistente confuzii semantice, pe care nu putem spera să le clarificăm acum. Ne vom mulțumi cu cîteva, strict necesare, precizări.

C. Topografia lumilor îngerești

Facultatea perceperii îngerilor: imaginatio vera

De la Platon la Sartre, dispunem de o foarte ramificată *analitică a imaginației* care însă, în loc să consolideze contururile termenului, le-a relativizat. Imaginația a apărut cînd ca simplă „fantezie", opusă rațiunii și bunului-simț (Descartes), cînd ca o oarecare capacitate combinatorie, fără putere creatoare



(Diderot), cînd, dimpotrivă, ca o veritabilă „regină a facultăților" (Baudelaire). S-a înțeles însă, încă de timpuriu, că există o formă degradată a imaginației, imaginația care inventează formațiuni arbitrare, „fantasmagorii", „capricii", și o formă nobilă a imaginației, imaginația producătoare de lumi consistente, cvasiautonome, imaginația care sesizează și descrie *aspectul „imagine"* al realului, zona lui de virtualitate. Voltaire deosebea *l'imagination passive,* înțeleasă ca pură închipuire, de o *imagination active,* creatoare. E faimoasă distincția lui Coleridge între înșelătoarea *fancy* și legitima *imagination.* În mediul bizantin, datorăm lui Grigorie Palama († 1359) o suită de reflecții plină de consecințe pentru estetica „imaginii". El opune unei imaginații de tip „omenesc", legată de conformitatea sufletului cu trupul (și deci determinată fiziologic), o specie a imaginației, pe care o numește „divină", eliberată de amprenta corporalității și orientată nu spre eludarea artificială a realului, ci spre *instaurarea* unor noi „trepte" ale lui. Jung regăsește „imaginația divină" în cîteva tratate alchimice (vezi *Psychologie und Alchemie*) care o definesc drept „corp subtil al sufletului", *astrum in homine:* e vorba deci de o înzestrare „cerească" de aceeași natură cu înzestrarea creatoare a lui Dumnezeu și, ca atare, infinit mai „productivă" decît stricta fantezie omenească. La o asemenea înzestrare se referă, probabil, Borges cînd, în prefața „manualului" său de zoologie fantastică, admite că, oricît de spectaculoasă, imaginația „artistică" nu poate concura imaginația care se exprimă în formele realului însuși:



animalele adevărate sînt mai numeroase și mai stranii decît cele ale ficțiunii. Neoplatonismul, fie în varianta lui renascentistă (cu ecouri care se percep pînă în secolul al XIX-lea, la romantici), fie în prelucrările lui islamice (la Avicenna sau la Ibn Arabī), ne oferă comentarii dintre cele mai subtile pe tema imaginației „divine" înțelese – după spusa lui Alexandre Koyré – drept un „intermediar magic între gîndire și ființă", drept „întruchipare a gîndirii în imagine și implantare a imaginii în ființă". E limpede că ne aflăm dincolo de accepțiunea comună a „fanteziei". Fantezia (*Die Phantasey*) – în termenii lui Paracelsus – *ist nicht* Imaginatio, *sondern ein Eckstein der Narren* („nu e *Imaginatio,* ci piatra de hotar a smintiților"). Dimpotrivă, imaginația, *imaginatio vera,* e calea regală de acces către o rubrică a realului care nu e nici a particularului concret (lumea senzațiilor), nici a universalului logic (lumea ideilor), ci a unui universal metafizic, alcătuit din „imagini", adică din forme care, fără a fi „abstracte", sînt totuși necorporale. *Imaginatio vera* e „gîndire în imagini", e capacitatea de *a vizualiza* realități trans-vizuale, de a încorpora spiritul. Cînd Giordano Bruno declară că „a înțelege e a «specula» cu imagini" (*Intelligere est phantasmata speculari*), el are în vedere, cu siguranță, tocmai o facultate de acest tip, indispensabilă pentru a intui *realitatea* spiritului, pentru a înțelege, de pildă, lumea simbolurilor, a epopeilor mistice, a literaturii hermetice în genere (Ciclul Graalului, Ciclul Nibelungilor, *Chemische Hochzeit* a lui J. Valentin Andreae, *Le Roman de la Rose,* tex-



tele lui Raymundus Lullus etc.). A sesiza *specificul* acestei forme a imaginației, diferența care o separă de fantezia comună, e a sesiza diferența dintre texte ca cele invocate adineauri și romanul obișnuit sau, în alt plan, diferența dintre alegorie și simbol. *A nu* deosebi între imaginația „omenească" și cea divină e a nu vedea între *Comedia umană* a lui Balzac și Biblie decît o diferență de grad. E ceea ce Henry Corbin numește undeva o variantă de „surditate hermeneutică", un fel de a nu avea „ureche" pentru o categorie de texte foarte riguros delimitată. Și pentru că l-am pomenit pe Corbin, trebuie să spunem că îi datorăm esențialul, în efortul pe care îl facem de a defini *imaginatio vera*. Pentru a clarifica lucrurile, el a pus în circulație un concept – conceptul de „imaginal" (distinct de „imaginar"), decisiv, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea oricărui discurs mistic. Nu e vorba de o pură invenție terminologică, ci de un decalc latin după o expresie arabă, care constituie cheia platonismului persan reprezentat, între secolele al XI-lea și al XVI-lea, de cîțiva mari gînditori ca Sohrawardī sau Mollā Sadrā. Expresia arabă este *„ālam al-mithāl* (sau *ālam al-khayāl*), iar decalcul latin al lui Corbin este *mundus imaginalis*.

Locul îngerilor: mundus imaginalis.
Îngeri și oglinzi

Mundus imaginalis e lumea intermediară dintre lumea corpurilor (a existențelor materiale) și lumea



Intelectului pur, a existențelor spirituale. E, prin urmare, *lumea sufletului*, o lume în care spiritul și corpul se întrepătrund, o lume de imagini, *imaginală*, dar la fel de puțin *imaginară* ca și lumile care o flanchează. În această lume au loc „viziunile", „revelațiile", teofaniile de tot soiul și resurecția postumă a sufletelor. În această lume, în care nu există spațiu și în care timpul e reversibil, Absolutul coboară atît cît este necesar pentru a se arăta creaturilor sale. E lumea în care spiritul capătă densitate și densitățile devin diafane. (Un alt platonician, de la Cambridge de data aceasta, Henry More, vorbea – în secolul al XVII-lea – despre *spissitudo spiritualis;* Oetinger, discipol, din secolul al XIX-lea, al lui Böhme și Swedenborg, invoca același univers intermediar prin termenul *Geistleiblichkeit, caro spiritualis,* iar Swedenborg însuși își recolta „informațiile" dintr-o lume a „aparențelor reale", *apparentiae reales.*) Aceasta este *lumea îngerilor.* Este ea o lume „obiectivă"?

1. Nu, dacă „obiectiv" înseamnă „localizabil". „Nu se poate spune *unde* se află această lume imaginală", precizează Corbin. „Cine *a văzut-o* nu o poate *arăta* altora. De aceea i se mai spune și «teritoriul lui *non-unde*» (pers. *Nā-kojā-abad),* în sensul că nu te poți orienta spre el referindu-te la coordonatele lumii geografice sau astronomice."

2. *Mundus imaginalis* nu e o lume „obiectivă" nici dacă „obiectivitatea" presupune „exterioritatea autonomă". *Mundus imaginalis* e la hotarul care desparte exterioritatea de interioritate. Pentru a se manifesta, ea are nevoie de aportul imaginației *vera,* de



„activarea" unei facultăți lăuntrice anume constituite pentru perceperea ei. Fără intervenția acestei facultăți, lumea imaginală e o simplă existență virtuală, la fel ca universul extern pentru un orb.

Este, atunci, lumea îngerilor, lumea imaginală, o lume „subiectivă"?

1. Nu, dacă „subiectiv" înseamnă „închipuit", „imaginar", valabil doar în limitele unui delir solitar. *Imaginatio vera* nu e o *Einbildungskraft,* o specie a inventivității interioare; ea e mai curînd o *Vorstellungskraft,* o capacitate de a transfera invizibilul în vizibil, de a *pro-pune* spiritului imagini revelatoare. *Imaginatio vera* nu e o facultate *fără obiect,* o simplă surescitare a fanteziei individuale. Dimpotrivă, așa cum simțurile fizice au un obiect (lumea sensibilă) și așa cum intelectul are un obiect (lumea ideilor), *imaginatio vera* își află *obiectul* în *mundus imaginalis. Mundus imaginalis,* ca loc de apariție a formelor imaginale, are o certă consistență ontologică și se oferă, ca atare, unei modalități de cunoaștere specifice: *cunoașterea imaginativă,* cu instrumentul ei caracteristic: *percepția imaginală.*

2. Lumea îngerilor nu e „subiectivă" nici dacă „subiectiv" înseamnă strict „psihologic". *Mundus imaginalis* nu e un „accident" al vieții interioare, un fenomen psihic. „Viziunea" pe care o are un profet e, desigur, viziunea sa. Dar *toți* profeții se întîlnesc într-un *spațiu comun al viziunii* și, dacă vorbesc între ei, știu că vorbesc despre același lucru. Spațiul comun al viziunii e deci *nu* subiectiv, ci *inter-subiectiv* și, de fapt, *trans-subiectiv.* Iată același gînd, în for-



mularea unui cunoscut teolog german: „Dacă îngerii n-ar fi decît expresia codificată a unor procese inerente vieții noastre sufletești, atunci interesul nostru pentru ei n-ar fi decît un fel de a ne da în călușei în jurul eului propriu, un sport pe cît de iubit, pe atît de periculos. De fapt, ei nu sînt nici obiecte, nici concepte, nici fenomene psihice, ci o realitate de un fel special, care nu se lasă exprimată decît în imagini și nu se poate desemna decît într-un limbaj mitic-simbolic."[10]

Analogia vizuală cea mai la îndemînă pentru *mundus imaginalis* este universul *oglinzii*. Ca și formele din oglindă, formele imaginale sînt un insolit amestec de evidență și inefabil. Oglinda recepționează și reflectă, fără a încorpora. Ceea ce vedem în spațiul ei nu face parte din substanța ei, dar nu s-ar putea vedea fără transluciditatea acestei substanțe. Imaginea din oglindă e în alt spațiu decît noi, dar nu intră în mișcare decît prelungind mișcarea noastră: se apropie de noi cînd ne apropiem de ea și încetează să mai existe dacă încetăm să o mai privim. Totul e suspendat *în apropierea de neatins* a purei vizualități. Cel care se contemplă în oglindă – spune Ibn Arabī – știe că ceea ce vede nu e tocmai imaginea sa, dar nu poate nega că e totuși imaginea sa. El știe, de asemenea, că imaginea nu *e în* oglindă, nici *între* oglindă și el. Ce vede el atunci? Ce este acest pozitiv-negativ, existent-inexistent,

[10] Cf. D. Dr. Wilhelm Stählin, „Der Engel in unseren Tagen", în *Begegnung mit Engeln*, Otto Wilhelm Barth Verlag GMBH, München, Planegg, 1956, pp. 69–92.



știut-neștiut din oglindă? E un „paradox simbolic" – conchide Ibn Arabī – prin care ni se sugerează în ce direcție trebuie să căutăm sensul oricărei teofanii. Relația dintre optică, katoptrică și angelologie e identificabilă atît în spațiul european, cît și în cel oriental, ori de cîte ori e vorba de mistica luminii, de problema manifestărilor divine și de ierarhia lumilor necorporale. Lumea îngerilor – *mundus imaginalis* – *stă* ca o oglindă între lumea lui Dumnezeu și lumea oamenilor, aducîndu-le pe amîndouă într-o nesperată contiguitate. Lumea îngerilor aduce în același plan „văzutele și nevăzutele" (*visibilia et invisibilia*), distanțele ireconciliabile, dihotomiile.

În loc de concluzie:
îngerii și măgărița lui Balaam

Ca „teorie a proximității", angelologia poate deschide un domeniu de investigație cît se poate de fertil pentru lumea de azi, o lume care nu și-a găsit încă amplasamentul optim în intervalul dintre extreme. Evident, o anumită utilizare a rațiunii și a bunului-simț poate decide că a vorbi, azi, despre îngeri e o extravaganță, o încercare de a reînvia legende. Și e un fapt că, pentru omul modern, îngerul e rareori mai mult decît prilejul unui surîs. „În viața modernă, spune un teolog contemporan (Johannes Wagner), îngerul apare – chiar și atunci cînd existența lui nu e contestată, ca o ființă aflată în retragere; el seamănă, ca să recurgem la o metaforă, cu locuitorul străvechi al unui ținut – cu indianul Americii de



Nord, de pildă, care, alungat de pe proprietățile sale, nu mai are nici o putere și trăiește în rezervații. Sigur, e încă viu, se poate vorbi cu el, se pot povesti multe despre ce a însemnat el cîndva, dar, în realitate, el nu mai e pentru conștiința contemporană decît o fabulă."[11] Cum s-a ajuns aici? Ce ne lipsește pentru a regăsi – dincolo de prejudecăți – interesul pentru *mundus imaginalis*? Dar poate că nu ne lipsește ceva, ci *ne prisosește* ceva. Nu mai dispunem de simplitatea Venerabilului Beda care, cînd întîrzia la Vigilae, își închipuia că îngerii privesc, nemulțumiți, prin biserică și se întreabă: *ubi est Beda?* Sîntem mai rezonabili și mai maturi. Rezonabil și matur e – într-un pasaj vechi-testamentar (Numeri, 22) – și Balaam, cel care, la rugămintea moabiților și împotriva cuvîntului lui Dumnezeu, e gata să treacă de partea dușmanilor poporului lui Israel. El își înșeuează măgărița și pornește la drum. Pentru a-l opri, Dumnezeu trimite în trei rînduri în întîmpinarea lui un înger. În trei rînduri, măgărița lui Balaam vede îngerul și se oprește, în vreme ce Balaam nu-l vede și își bate, contrariat, măgărița îndărătnică. Rezonabil și matur e și Descartes, cînd nu mai acceptă angelologia decît ca pe expresia unui scuzabil conformism religios. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Leibniz să-și scrie monadologia pornind de la cartea despre îngeri din *Summa* lui Toma d'Aquino. Poți fi,

[11] Johannes Wagner, „Der Engel im Leben des modernen Menschen", în *Die Engel in der Welt von heute*, Gesammelte Aufsätze hrsg. von P. Theodor Bogler, O.S.B., Verlag Ars Liturgica, Maria Laach, 1957, p. 11.



desigur, de partea lui Descartes. Dar încercarea noastră se justifică prin aceea că, din punctul nostru de vedere, e preferabil să fii de partea lui Leibniz, a Venerabilului Beda și a măgăriței lui Balaam.

2. TABLOUL IERARHIILOR CEREȘTI
(în ordine descrescătoare, după Dionisie Areopagitul)

I. SERAFIMI
gr. *Σεραφίμ*, lat. *Seraphim*, germ. *Seraphim*, fr. *Séraphins*, engl. *Seraphim*
Locuri[1]: Isaia 6, 2–7 (dar sînt citate ca referințe indirecte) și Numeri 21, 6; Deut. 8, 15; Ps. 104, 4; Isaia 14, 29; 30, 6.

II. HERUVIMI
gr. *Χερουβίμ*, lat. *Cherubim*, germ. *Cherubim*, fr. *Chérubins*, engl. *Cherubim*
Locuri: Gen. 3, 24; Exodul 25, 18; 2 Sam. 6, 2; 22, 11; Ps. 18, 10; 80, 1; 99, 1; Isaia 37, 16; Ezechiel, 10.

III. SCAUNE (Tronuri)
gr. *Θρόνοι*, lat. *Troni*, germ. *Throne*, fr. *Trônes*, engl. *Thrones*
Locuri: Coloseni 1, 16.

[1] Trimiterile la locuri nu sînt exhaustive, ci orientative. N-am indicat terminologia ebraică a ierarhiilor, pentru că echivalențele nu sînt întotdeauna ușor de stabilit. Există *Seraphim* (pl. de la *Saraf*) și *Kheruvim* (pl. de la *Keruv*). Heruvimii sînt însă asimilați, uneori, și „fiarelor cerești" (*Hayyoth*). Pentru Tronuri, există echivalențele posibile *Ofannim, Galgallin, Erelim* sau *Kisaoth*. Pentru Domnii avem *Hamshalim* (sau *Hashmallim*), pentru Puteri – *Tarshishim*, dar și *Malakim*, iar pentru Stăpînii – *Elohim*, sau *Ishim*. Începătoriile s-ar putea echivala cu *Sarim*, îngerii propriu-ziși fiind *Malakim*. Cf. Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels, including the fallen angels*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1967. Mulțumim, pentru cîteva sugestii, dnei Madeea Sâsână Axinciuc.



IV. DOMNII (Dregătorii)
gr. *Κυριότητες*, lat. *Dominationes*, germ. *Herrschaften*, fr. *Seigneuries* (*Dominations*), engl. *Dominions* (*Lords*)
Locuri: Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16.

V. PUTERI
gr. *Δυνάμεις*, lat. *Virtutes*, germ. *Mächte* (*Tugenden*), fr. *Puissances-Vertus*, engl. *Virtues*
Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21.

VI. STĂPÎNII (Stăpîniri)
gr. *Εξουσίαι*, lat. *Potestates*, germ. *Gewalten* (*Obrigkeiten*), fr. *Puissances-Authorités*, engl. *Powers* (*Authorities*)
Locuri: Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16; 2, 10.

VII. ÎNCEPĂTORII (Căpetenii)
gr. *Ἀρχαί*, lat. *Principatus*, germ. *Fürstentümer*, fr. *Principautés* (*Archontes*), engl. *Principalities*
Locuri: Romani 8, 38; Efeseni 1, 21; Coloseni 1, 16; 2, 10.

VIII. ARHANGHELI
gr. *Ἀρχάγγελοι*, lat. *Archangeli*, germ. *Erzengel*, fr. *Archanges*, engl. *Archangels*
Locuri: 1 Tesaloniceni, 4, 16; Iuda, 9.

IX. ÎNGERI
gr. *Ἄγγελοι*, lat. *Angeli*, germ. *Engel*, fr. *Anges*, engl. *Angels*



Locuri: Frecvența termenului, mai ales în ambianța neotestamentară, ne dispensează de trimiteri specifice (cf. prezența îngerilor în episoadele-cheie ale vieții lui Iisus, de la naștere pînă la înălțare).

Notă

Schema lui Dionisie e preluată și de Toma d'Aquino. Foarte aproape de modelul dionisian e și schema lui Grigorie cel Mare, cu deosebirea că apare o rocadă între pozițiile V și VII (Începătoriile lui Dionisie stau, la Grigorie, pe locul Puterilor și invers). Scheme diferite mai apar la Sf. Ambrosie, Sf. Ieronim (cu doar șapte trepte), Isidor de Sevilla, Ioan Damaschinul (rocadă între pozițiile V și VI) etc.

CUPRINS



II. Experiențe, tatonări, lecturi



III. Addenda

Redactor
MONA ANTOHI

Corector
HORIA GĂNESCU

Tehnoredactare computerizată
VASILE ARDELEANU

Apărut 2003
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipărit la RA „MONITORUL OFICIAL“